N° 219 1er Décembre 1937

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

Le Sens du Christ[1]

IV. — Le Christ notre sanctification

Le Christ est ma Rédemption. Je n'ai pas à me racheter moi-même, mais à adhérer au Christ mourant pour mon péché. Après quoi, me voilà délivré du péché : pécher de nouveau, ce serait, en quelque sorte, livrer le Christ à une seconde mort; *Quomodo adhuc vivemus in illis?*

Le Christ est ma justice. En adhérant à lui, j'adhère à une loi plus haute que toutes les autres lois, car c'est une loi de résurrection perpétuelle, loi beaucoup plus exigeante et qui n'allège pas notre tâche, mais que nous embrassons avec l'amour d'une âme ressuscitée avec le Christ, loi qui nous oblige à monter sans cesse vers les choses d'En-Haut, comme monte une flamme.

1. Voir *La Vie Spirituelle* d'octobre, pp. 5-22.

Nous abordons maintenant un troisième aspect : le Christ est *ma sanctification*.

Ma sanctification, mais il me semble qu'elle consiste, telle que je la conçois, à pratiquer toutes les vertus, ces vertus naturelles et surnaturelles qui, sous la conduite de la prudence, forment tout un équipage. Les philosophes, après eux les Pères de l'Église, ont détaillé en menus morceaux les exigences de la vie morale. Sanctification très complexe qui nous conduit par un dédale de vertus, sanctification très utile sans doute à étudier et à connaître. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de plus simple pour une âme qui veut être sainte? Oui, c'est d'adhérer au Christ comme à notre sanctification.

Dans le Christ, l'union substantielle de la nature humaine avec la divinité produit une sanctification essentielle de l'humanité. Pascal a eu l'intuition de cette sainteté essentielle du Christ : Le Christ, dit-il, a été saint, « saint à Dieu ». C'est-à-dire qu'il a été dans un rapport spécial avec la sainteté divine. Il dépasse, non seulement toute la sainteté naturelle, mais toute la sainteté de la grâce : sa sainteté est essentielle, elle fait partie de la constitution même de son être qui devait accomplir toute la loi imposée par son Père. Notre-Seigneur Jésus-Christ ne pouvait pas pécher. Aux Juifs et aux Pharisiens, il jetait ce défi : « Qui de vous me convaincra du péché? » Dans sa Personne humano-divine, toute notre sainteté est renfermée comme dans son principe universel.

Qu'est-ce que la sainteté? C'est l'union à Dieu par la parfaite conformité à sa volonté librement ratifiée. Cette union, Notre-Seigneur l'a réalisée d'une manière indici-

ble; c'est le miracle même de sa personne et de sa vie. Lisez l'Évangile, et à chaque page vous direz : Il a été saint, saint à Dieu. Et cette sainteté essentielle descendant au niveau d'opérations semblables aux nôtres, s'est rendue familière, tangible, imitable. Voilà pourquoi il faut embrasser Notre-Seigneur d'un regard de foi et d'amour pour qu'Il devienne notre vie. Nous aussi, nous devons être saints : imprégnons-nous donc de la sainteté essentielle du Christ. Il est notre loi et notre sanctification.

Il y a là quelque chose qui dépasse toute la théologie morale. Certes, saint Thomas a eu le grand mérite d'élever la belle morale des anciens au niveau du christianisme; il a gardé toute la richesse de l'éthique d'Aristote en l'adaptant à la morale chrétienne. Il a dit, je le sais bien, que les vertus surnaturelles ne sont pas plaquées sur notre nature, mais qu'elles jaillissent de la grâce. Toutefois sa morale, si élevée soit-elle, garde un élément naturel, matériellement parlant : elle n'est pas une morale *exclusivement* chrétienne. La sainteté uniquement chrétienne est plus simple : elle consiste à regarder le Christ et à transporter ses paroles et ses exemples dans notre vie. — C'est l'amour qui est le lien de cette transposition. On contemple le Christ, on l'aime, par là on se transporte en Lui et on décalque ses traits dans sa propre vie. Voilà la sanctification purement chrétienne : il n'y entre plus de « Morale à Nicomaque »; c'est plus élevé, plus simple que la morale même de saint Thomas : le Christ est ma vie, il n'y a pas autre chose.

L'homme qui a le mieux compris cela et qui l'a rendu en termes inégalables, c'est saint Paul. Saint Paul, en face de la Rédemption du Christ, a épousé « la mort au péché ». « Nous sommes ensevelis dans sa mort », dit-il.

— Celui qui est tout à fait chrétien ne pèche plus. De même, saint Paul a épousé la loi nouvelle qui est la loi de grâce et de liberté. L'homme n'est plus emprisonné dans un carcan, il n'est plus guidé que par ses amours. Et quels sont ses amours? Ce sont les amours d'un ressuscité avec le Christ. La sainteté chrétienne, saint Paul la trouve donc tout entière dans le Christ.

J'ai relevé quelques textes significatifs au sujet des vertus chrétiennes. D'abord, la *pénitence* : à ce sujet, saint Thomas nous démontrera sans peine les raisons pour lesquelles il convient d'être mortifié, pénitent, soumettant la partie inférieure de nous-mêmes à la raison éclairée par la foi. Saint Paul ne démontre pas par « a + b » qu'il faut sacrifier ce qui est inférieur à ce qui est supérieur. « Ceux *qui sont à Jésus-Christ*, dit-il, *ont crucifié* leur chair avec ses désirs déréglés. » Voilà tout.

Il regarde Jésus-Christ crucifié et il apprend de Lui comment il doit se comporter vis-à-vis de la chair. Quelle révélation pour l'âme enténébrée par ses concupiscences! Jésus-Christ est affiché devant ses yeux, cloué sur la croix : elle n'a plus besoin de démonstration. J'aime le Christ qui est mon Dieu et mon Rédempteur et je le vois crucifié, je cherche à décalquer tous ses traits dans ma vie, je suis crucifié avec Lui : « J'entoure mon corps de la mortification du Christ » (II Cor., IV, 10). — « Je suis crucifié au monde par la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (Gal., IV, 14).

Allons à une autre extrémité de la morale, à cet amour fraternel qu'on appelle « anthropophilie » ou « philanthropie » en morale laïque. Saint Paul n'a pas besoin de raisonnement pour prouver la nécessité so-

ciale de l'amour mutuel : « J'ai pour vous une sorte de passion dans les entrailles du Christ » (Phil., I, 8). Il regarde le cœur du Christ et il est renseigné sur l'amour qu'il doit avoir pour ses frères. « *Festis mihi est Deus quomodo cupiam vos omnes in visceribus Christi.* » — *Cupiam* : c'est bien un mot qui exprime la passion. — *In visceribus Christi.* — Il est passionné d'amour pour les âmes à la suite de son Maître qui, le premier, les a aimées et a donné sa vie pour les sauver.

Que dit-il encore sur la charité : « Traitez-vous les uns les autres *comme Jésus-Christ vous a traités.* » Le problème de nos rapports avec le prochain est résolu. Je regarde le Christ, je regarde comment Il a traité ses amis et ses ennemis et je m'efforce de faire de même. J'écoute ses paroles d'amour, de bonté, de pardon, je considère ses actes, en particulier l'acte final de sa mort sur la croix ou l'acte de la donation totale dans l'institution de l'Eucharistie, et je vois jusqu'où doit aller mon amour pour mes frères. Comment Jésus-Christ traite-t-Il ses ennemis? Du haut de la croix, Il leur pardonne : en face d'un ennemi, j'imiterai sa miséricorde. C'est très simple.

Entre tous les hommes, et même dans les communautés chrétiennes, il y a des divisions produites par les différents tempéraments, les divergences de vue, d'opinion. L'être humain se divise contre l'être humain, c'est fatal. L'Église du temps de saint Paul n'échappe pas à ces misères. Il écrit aux Corinthiens : « Il m'a été rapporté qu'il y a des disputes parmi vous; un tel dit : Moi je suis à Paul, tel autre, et moi à Apollos. Qu'est-ce? s'écrie saint Paul : *Le Christ est-il divisé?* » Il n'est pas permis à des âmes chrétiennes de se diviser pour les choses essentielles et de former des partis, il n'y a plus de Paul, plus d'Apollos ! « Est-ce au nom de Paul que

vous avez été baptisés? Nous sommes tous un dans le Christ. » Me voilà renseigné sur tous les secrets de la bonne entente et de l'union fraternelle.

Saint Paul nous rappelle que nous ne devons pas juger nos frères : « Ne nous jugeons pas les uns les autres » (Rom., XIV, 13). Que faites-vous quand vous jugez un de vos frères? Vous jugez le *serviteur du Christ* : « Or, s'il se tient debout ou s'il tombe, cela regarde son Maître » (Rom., XIV, 4). Son Maître, ce n'est pas vous, *c'est le Christ*, qui se réserve le droit de le juger.

Quels sentiments intérieurs devons-nous avoir à l'égard des autres et de nous-mêmes? Saint Paul nous indique d'un trait l'humilité chrétienne. « Nous qui sommes forts, nous devons supporter les faiblesses de ceux qui ne le sont pas et ne pas nous plaire à nous-mêmes, mais avoir de la complaisance pour le prochain, car le Christ n'a pas eu de complaisance pour Lui-même, mais Il s'est livré à ceux qui l'outrageaient » (Rom., XV, 1, 2, 3). « Le Christ a méprisé la confusion, Il a embrassé la Croix. » Il ne s'agit donc plus de se glorifier en soi-même ou de la faveur de tel ou tel, cela, ce n'est pas chrétien. « *Nemo glorietur in hominibus* » (I Cor., III, 21). Il n'y a qu'une glorification, c'est de nous glorifier dans le Christ.

La sincérité, la netteté évangélique prêchée par Notre-Seigneur : « Que votre parole soit oui, oui, non, non » (Matth., V, 37), c'est-à-dire oui, si c'est oui ; non, si c'est non. Saint Paul est consentant. Mais quand il veut nous donner une preuve de cette simplicité du regard intérieur, c'est *dans le Christ* qu'il la trouve : « Dans le Christ, il n'y a pas eu le oui et le non » : « *Est et non* »; « *Sed Est in illo fuit* » (II Cor., I, 19). Comme ce principe de droiture chrétienne prend de l'autorité

quand on le considère ainsi dans toute la vie et les paroles du Christ !

Je pourrais continuer ainsi de vous citer saint Paul, mais ce que je vous ai dit suffit à vous faire saisir comment il a vu la sanctification dans le Christ. Quand l'âme s'est ainsi « frottée » au Christ pour transfuser en soi la sainteté du Christ, elle est devenue « la bonne odeur de Jésus-Christ ». Quelle expression savoureuse ! Le vrai chrétien a une odeur tout à fait particulière à laquelle on le reconnaît, il sent la sainteté de Jésus-Christ.

Je termine par une autre pensée qui résume tout ce que je vous ai dit : « *Induimini Dominum Jesum Christum* » (Rom., XIII, 14). Entrez dans l'intérieur du Christ pour qu'Il vous soit comme un vêtement qui vous protège, revêtez-vous de sa sainteté, de sorte que vous apparaissiez comme si vous étiez Jésus-Christ lui-même! « *Induimini* », cette parole nous fait toucher jusqu'au fond à quel point Jésus-Christ doit être notre vie. Tout cela est très simple, très spécifique aussi du christianisme et dépasse toute la science des philosophes, même chrétiens, qui n'est rien en comparaison de la connaissance du Christ à la manière de saint Paul.

V. — Le Christ notre sagesse

J'arrive à l'explication du dernier mot de notre texte : « Le Christ a été fait par Dieu notre Rédemption, notre Justice, notre Sanctification, notre *Sagesse.* » Pour vivre du Christ, que nous faut-il? Être délivrés du péché : le Christ est notre Rédemption ; pratiquer nos devoirs : le Christ est notre Justice; devenir saints : le Christ est

notre Sanctification. Maintenant nous allons aborder un quatrième point de vue, celui de la *Sagesse*.

Qu'est-ce donc que la Sagesse? La Sagesse consiste dans une vue de l'intelligence, fixant l'univers pour découvrir les causes de son existence, pour y délimiter notre place, et, en conséquence, y diriger notre vie. Toute l'orientation de notre vie dépend de l'idée que nous nous faisons du monde et de nous-mêmes, et par là de l'idée que nous nous ferons de la conduite que nous avons à tenir dans le monde. Cette sagesse, qui est toute une partie de notre vie, où la trouverons-nous? Si vous voulez vivre la vie qui est la vôtre, il n'y a qu'à prendre pour sagesse la sagesse même du Christ. C'est Lui-même qui est notre sagesse. Il a été fait pour cela par Dieu. Nous n'avons donc pas besoin de nous tourmenter en cherchant des systèmes de métaphysique ou de morale. Tout a été dit dans tous les sens sur ce sujet. Les systèmes les plus absurdes ont été soutenus. Cet entrechoquement incroyable d'idées opposées, c'est la sagesse humaine. Heureusement, saint Paul nous propose une méthode abrégée : pénétrer dans la Sagesse du Christ et en faire notre vie.

Le Christ est la sagesse divine. Dans la Sainte Trinité, le Verbe, splendeur du Père, sagesse incréée, exprime parfaitement toutes les richesses divines, tout ce qu'est Dieu. C'est ce Verbe, « qui était au commencement et par qui tout a été créé, qui s'est fait chair », transfusant en quelque sorte la sagesse divine dans le Christ. Le Christ, en tant que Verbe incarné, est donc la sagesse même, la sagesse de Dieu ; la vérité sur Dieu, sur le monde créé, sur nous-mêmes, sur la conduite que nous avons à tenir, sont ainsi dans le Christ. « En lui sont renfermés tous les trésors de la sagesse et de la science » (Col., II, 3). Or comme le but de l'Incarnation,

c'est nous et notre salut, il s'ensuit que la sagesse divine s'est incarnée dans le Christ *pour nous*.

De même que la Rédemption, la Justice, la Sanctification du Christ sont à nous, sa sagesse est notre sagesse, et faite pour être participée par nous.

Voyons donc ce que nous apprend cette sagesse au point de vue de la *spéculation*, c'est-à-dire de la connaissance du monde et de nous-mêmes, et au point de vue de la *direction*, c'est-à-dire en déterminant notre place et notre conduite.

1° La sagesse divine s'est manifestée à tous par la création, ses merveilles, son ordre admirable. Notre raison, en allant des créatures au Créateur, est capable de conclure à la sagesse de Dieu. « En effet, dit saint Paul, les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres » (Rom., 1, 20). Mais, en fait, la raison humaine s'est épuisée à chercher des explications des œuvres divines. « Ils n'ont pas voulu reconnaître la gloire du Dieu créateur, disait saint Paul, et ils se sont évanouis dans leurs pensées — *evanuerunt in cogitationibus suis* » ; « leur cœur insensé s'est obscurci ». Toute la pensée des sages de ce monde s'est désagrégée en face de l'univers, ils sont devenus un néant. « Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous. » Heureusement, la sagesse divine s'est manifestée d'une autre manière, elle s'est révélée directement à nous, non plus sous le voile des créatures, mais elle s'est incarnée, et c'est Jésus-Christ qui la possède. Quelle est donc cette sagesse de Jésus-Christ ? Le spectacle est déconcertant. La sagesse de

Dieu... c'est un homme supplicié ! Le Christ crucifié, voilà la sagesse de Dieu ! « *Christus crucifixus, Dei sapientia.* » Les savants avaient enflé leurs conceptions sur l'Être suprême, son énergie créatrice. Ils avaient cherché de belles et grandes idées pour trouver la cause première. Saint Paul leur dit : la sagesse, c'est le Christ en croix ! Quelle singulière opposition ! D'une part, l'Être des êtres, la Cause des causes, avec ses attributs magnifiques; de l'autre, un spectacle abominable, un homme qui meurt sur une croix.

C'est là cependant la vérité. Pourquoi Dieu a-t-il créé l'Univers ? Est-ce pour qu'il y ait des boules brûlantes qui tournent dans le ciel ? Non. Mais dans l'univers il y a un petit être plus grand que toutes ces grosses boules, que tous ces astres qui gravitent à l'infini, c'est l'homme, plus grand que le monde de la matière parce qu'il a un *esprit*. Dieu a mis le monde en branle pour ce petit être. Car ce qui intéresse Dieu, c'est un être qui soit un esprit comme Lui et qui puisse le connaître et l'aimer.

Dans son premier plan, Dieu avait créé l'homme pour Lui, afin que sa créature intelligente se tournât vers Lui pour le glorifier par la connaissance et l'amour. La faute est intervenue, non voulue, mais permise par Dieu, qui savait comment Il sauverait l'homme quand même, par la Rédemption. Vous voyez que la Rédemption est le centre du monde, puisque le monde est fait pour l'homme, afin qu'il glorifie Dieu, et que l'homme ne peut plus glorifier Dieu, si ce n'est en tant que racheté par le Christ. Jésus-Christ crucifié est donc la raison centrale et suprême du monde, la cause des causes. Le Christ crucifié dévoile l'abîme de la sagesse de Dieu que la création faisait à peine soupçonner. La création, surtout dans ses chefs-d'œuvre, l'ange

et l'homme, nous montre bien la Toute-Puissance divine, mais elle ne nous montrait pas l'intime de Dieu, l'océan de sa bonté, de sa miséricorde. La création est une œuvre de bonté aussi, sans doute, du bien diffusif de soi, mais non de miséricorde. Or la miséricorde est quelque chose de plus, elle se penche vers nous avec des trésors inépuisables d'amour pour la créature pécheresse. C'est cette miséricorde qui nous apparaît dans le Crucifié, planant au-dessus de ce monde et nous révélant une sagesse de Dieu, infiniment supérieure à la sagesse qui se manifeste par les créatures. La croix du Christ crucifié nous enseigne bien autrement la sagesse que les plus sublimes conceptions humaines.

2° De plus, elle renferme une lumière incomparable sur la manière dont nous avons à nous comporter en ce monde à la suite du Christ crucifié. Au point de vue de la spéculation, la sagesse révélée par la croix met en plein jour l'énigme du monde et de nous-mêmes. Au point de vue de la direction à prendre, elle éclaire et renseigne toute notre vie pratique. C'est cette sagesse que vous trouvez dans le Christ qui doit devenir votre sagesse, si vous vivez dans le Christ. Alors vous aurez l'explication de la création, de l'humanité, de la mort, de la souffrance, du bonheur dans la sagesse du Christ.

Le Christ crucifié, nous dit saint Paul, c'est la sagesse de Dieu. Les beaux esprits regardent comme une folie cette doctrine de la Croix. Sottise, disent les Grecs ! Impuissance, disent les Juifs ! En réalité, sagesse de Dieu. Cependant, « la folie de la prédication » des apôtres et de ceux qui les ont suivis a conquis le monde. Douze

hommes ignorants, prêchant la croix du Christ, ont créé une unité qui dure et qui grandit toujours.

Venons-en à nous-mêmes.

Il faut que le Christ soit notre vie, disions-nous. Pour cela, cherchons à entrer dans l'intérieur du Christ, — *fons sapientiae*, — fontaine de sagesse. Vous vivrez de la sagesse de Dieu si vous vous pénétrez de cette pensée que le Christ crucifié est la grande lumière sur le monde et sur vos vies, si vous considérez toutes choses au point de vue de la sagesse divine, c'est-à-dire à la lumière de la croix du Christ.

La croix du Christ nous enseignera d'abord la nature du péché, sa monstruosité et l'infinie miséricorde de Dieu dans sa réparation. Elle nous enseignera le peu de prix de la vie sur la terre, puisque Jésus-Christ la sacrifie, alors qu'il pouvait en goûter toutes les joies. « *Sustinuit crucem, proposito sibi gaudio, confusione contempta* » (Heb., XII, 2). Le Christ crucifié nous apprend que la vie par elle-même ne vaut rien, qu'il vaut mieux être crucifié par amour pour Dieu et pour les hommes que de vivre dans une position honorée et heureuse. La Croix nous enseigne qu'il n'y a rien de plus grand que de se crucifier et de réparer à son tour, à l'exemple du Maître. Et cela pour quel motif? Un motif de justice sans doute, pour acquitter une dette envers Dieu, mais surtout par amour. La Croix qui nous enseigne l'horreur du péché, le néant de la vie humaine, l'idéal de l'amour de Dieu, nous rend infiniment plus sages que toute la philosophie humaine.

Voyez quelle différence entre l'homme qui croit en Dieu et celui qui est seulement guidé par l'honnêteté naturelle. Sans doute l'honnêteté naturelle est aussi un hommage rendu à Dieu, mais l'homme qui n'a que cela ignore le vrai sens de la vie, il ne sait pas même ce

qui l'attend au-delà de la tombe, ni si son honnêteté est la vraie et la meilleure. Nous, à la lumière de la sagesse, nous avons l'explication de l'énigme du monde, du mal, du péché, nous attendons avec certitude la vie future, nous avons une explication générale pour toute notre vie. Le Christ, la sagesse personnifiée, nous enseigne par la croix l'orientation de nos vies.

3° Heureusement pour nous, le Christ n'a pas toujours été crucifié, et Il nous a montré, par ses exemples et ses paroles, comment, d'avance, il faut embrasser la croix. La croix a été le point culminant de sa vie. Il la prévoyait, Il y pensait toujours. A Jacques et à Jean, il disait : « Pouvez-vous boire le calice que je vais boire ou être baptisé du baptême dont je vais être baptisé? » Et encore : « Je dois être baptisé d'un baptême, et quelle angoisse en moi jusqu'à ce qu'il soit accompli » (Luc, XII, 50). Il réprimandait Pierre sévèrement parce que celui-ci protestait à l'annonce de la Passion : « Tes sentiments ne sont pas ceux de Dieu, mais ceux des hommes. » Le Christ ne s'est pas contenté de nous donner une lumière générale pour l'orientation de nos vies, par sa Croix, par avance, Il en a déduit les conséquences pour nous dans sa vie. Toujours, Il nous apparaît persécuté, honni, calomnié, depuis l'humilité de sa naissance et de sa vie cachée jusqu'à l'ignominie de sa mort. Admirables exemples, apparentés à la lumière qui vient de la Croix, pour nous montrer le néant de toute grandeur et de tout bonheur humains. Toute sa vie a été d'avance la vie d'un persécuté, d'un homme qui doit finir mal, sur un gibet. Il nous enseigne donc la

doctrine de la croix par tous les exemples de sa vie, et de même par ses paroles. Il nous exhorte à choisir l'humilité, la pauvreté, le renoncement. Soit qu'Il nous avertisse de prendre la dernière place, soit qu'Il nous demande de haïr notre vie, notre âme, de quitter tout par amour pour Dieu, même ce que nous avons de plus cher, ou de nous abstenir de toute recherche temporelle, de prier et de faire l'aumône dans le secret sous le regard du Père céleste, sans cesse Il prêche une vie dont toute jouissance, tout orgueil, toute satisfaction et ambitions humaines sont exclus. C'est cela qu'Il a enseigné dans le Discours sur la montagne, et Il l'a exprimé clairement quand Il a dit : « Si quelqu'un veut être mon disciple, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa *croix* et me suive. » D'abord il faut prendre sa croix, ensuite seulement on le suit. Voilà les révélations de Notre-Seigneur, sa mentalité, sa sagesse, tout cela est représenté par le Crucifix.

Voulons-nous pratiquer notre saint Paul, dire avec lui en vérité : « Le Christ est ma vie », le Christ est ma sagesse? Alors il ne s'agit pas d'être couronné de roses en face du Christ couronné d'épines, mais de comprendre que le sens de la sagesse de Dieu, c'est l'abaissement de tout ce qui est humain pour que le péché soit réparé et que Dieu soit aimé et glorifié. Il faut nous unir à cette sagesse de Dieu qui nous dit que la vérité la plus haute de ce monde, c'est la croix, et que nous devons mourir avec le Christ pour ressusciter avec Lui. Car la croix n'est pas définitive, c'est la solution du péché, mais aussi le chemin par lequel nous regagnons les hauteurs divines : elle nous conduit à la résurrection.

Voilà ce qu'il faut vivre si vous voulez être vraiment sages. La perspective de la croix ne doit pas s'éloigner

pour l'âme religieuse. La croix réclame ceux qui sont à elle, ne refusez pas de la porter.

Comme petits moyens pratiques, il faudrait d'abord fixer cette croix du Christ, qui vous donne le sens du fond même de la vie, et vous imprégner de cette vue dans votre contemplation, pour qu'elle ne vous quitte jamais et que vous trouviez en elle de justes décisions pour le détail de vos actions. La croix ne vous renseignera jamais à tort. Elle ne vous renseignera pas sur tout : elle ne vous apprendra pas, par exemple, la manière d'écrire une lettre. Mais elle vous apprendra cependant à ne pas manquer de charité ou d'humilité quand vous l'écrivez. Elle a toujours quelque chose à vous dire, surtout vis-à-vis de la lassitude, de la nonchalance qui alourdissent notre vie chrétienne et l'empêchent de donner son plein. La croix nous dit qu'il faut souffrir, qu'il faut expier, qu'elle est le chemin unique qui mène à la gloire. La croix nous stimule contre notre orgueil, contre nos révoltes, elle nous donne le grand exemple de la souffrance rédemptrice.

Lisez enfin les exemples de Notre-Seigneur dans son Évangile pour vous imprégner des vertus du Crucifié qui remplissent sa vie. Tout s'y apparente avec la Croix, mais dans des situations plus imitables pour nous. Nous pouvons rencontrer sur notre chemin des personnes irritantes ou des ennemis, regardons les exemples de Notre-Seigneur et comment Il a aimé ceux qui le persécutaient et le faisaient mourir. Nous pouvons connaître des heures douloureuses de trouble et de tentation : voyons Notre-Seigneur, tenté lui-même, et s'appuyant humblement sur les paroles de la Sainte Écriture pour

repousser le tentateur. Ainsi nous vivrons notre sagesse. Quand vous aurez à parler, vous direz « oui » quand c'est oui, « non » quand c'est non. Le Christ, réservoir de toute sagesse, vous donnera la droite raison qui réduit les faux-fuyants avec des paroles simples et vraies. Avec les paroles mêmes de Notre-Seigneur, nous nous ferons une sagesse, retenant certaines phrases comme celle-ci : « Aimez vos ennemis », ou bien : « Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense avez-vous? » Et ainsi nous vivrons le Christ et nous pourrons dire : « *Mihi vivere, Christus est.* » L'âme dont le Christ est ainsi devenu la vie est un autre Christ : Il s'est fait en elle comme une transfusion du Christ.

Ambroise Gardeil, O. P.

Ironie et sens chrétien

L'ironie a de quoi déconcerter le chrétien.

Il éprouve souvent quel virus s'y épanche. Il se surprend à ironiser sur les points où il est en défaut. Réflexe rusé de l'amour-propre qui veut donner le change. Procédé d'intimidation. La vie lui apprend bientôt combien cette loi est générale. Les médiocres ironisent sur tout. Leurs petites piques, qui leur paraissent très fines, appellent l'attention sur leur indigence. Les grands esprits ne sont pas ironiques dans les directions où ils sont grands; leur ironie dessine avec une précision vive les limites sur lesquelles ils n'ont rien à nous donner, où ils ne s'engagent pas vitalement. Les simples, qui sont tout en offrande, n'ironisent pas du tout — sinon d'une certaine façon que nous allons dire. L'ironie jaillit pour autant que l'on ne prend pas au sérieux l'objet dont on parle, l'interlocuteur ou soi-même. En dernière analyse, ce manque de sérieux paraît souvent dû à un manque d'amour. Si l'ironiste aimait le bien au sujet duquel il ironise, autant que ce bien mérite d'être aimé, il en verrait certes l'imperfection, car le juste amour n'aveugle pas, et peut-être la manifesterait-il encore, mais ce ne serait plus par un moyen qui minimise. Le plus souvent, l'ironiste est de bonne foi, du moins à la surface de lui-même, où il se tient. Il croit le réel aussi ridicule qu'il le montre, et c'est pourquoi, si l'ironie est un péché contre la vérité, elle l'est d'une façon bien plus profonde qu'un mensonge. Véridique en elle-

même, elle extériorise fidèlement un certain péché intime et généralisé contre la vérité de la vie. L'âme n'est pas foncièrement donnée au bien. Ce désaccord secret avec soi lui interdit l'accord avec les êtres, de sorte qu'elle n'y peut avoir pleinement accès. Elle ne se doute ni de leurs qualités les plus délicates, ni surtout de leur principe vital qui, de l'intérieur seulement, rend raison de leurs singularités et de leurs défauts. Ce n'est point par hasard que Pascal a appelé « cœur » l'esprit humain en tant qu'il ressemble à celui des anges; ce regard qui pénètre à l'intime des êtres n'est accordé qu'à l'âme qu'unifie un amour foncier. On ironise pour autant qu'on permet à sa raison de jouer, de discourir, de trancher et de mécaniser, sans référence actuelle aux grandes intuitions. L'ironie est donc le contraire de la ferveur et de la componction, qui sont l'une et l'autre une sensibilité spirituelle vive et toujours jaillissante au contact des êtres, parce que l'âme, ouverte à Dieu et à soi-même, leur est ouverte.

Mais, d'autre part, le chrétien remarque, chez beaucoup de saintes gens qu'il rencontre, une ironie caractéristique. Lui-même se surprend ironique pour autant qu'il s'ouvre. Il y a une allégresse qui rit en nous quand nous aimons. L'esprit, qui saute les étapes de la raison, rit dès que la raison le rattrape. Une sorte de phosphorescence éclaire le désir et crépite. Dans le moment où nous nous épanouissons, elle nous avertit que nous sommes créés et que nous ne pouvons pas nous prendre tout à fait au sérieux, ni les êtres. Cette bonne ironie, comme la mauvaise, résulte de ce qu'il y a en nous du *jeu*[1]. Comparant le moindre au plus grand, ce qui est petit nous paraît encore beaucoup plus petit, et c'est attendrissant quand on aime; c'est drôle aussi. Plus il y a en nous de jeu, plus il y a,

1. Sans doute illustrerait-on ces remarques d'une façon particu-

voulons-nous dire, d'esprit et d'amour, de liberté, plus il y a aussi de tendresse, de rire et d'ironie. Cette bonne ironie « compatit avec la chose plaisantée ». Appelons-la plutôt *humour*[2]. Au lieu d'être due au manque d'amour, elle est commandée par un amour et y demeure enveloppée. Elle reçoit de la charité une sorte d'infini. Toute chose est si petite! De là les plaisanteries d'un Philippe Néri[3] et d'un Thomas More, le sourire malin d'un Vincent de Paul. Si l'on est naturellement caustique, on le deviendra bien davantage, dans le détail de l'existence, d'avoir le cœur piqué par l'amour de Dieu. Tout ce qui n'est pas Dieu paraît si drôle. Mais en manifestant l'extrême relativité des choses, on respectera toujours leur valeur réelle, et l'ironie même la fera valoir; en taquinant le partenaire, on lui fera sentir combien on l'aime et on le révélera à lui-même; en se montrant volontiers aussi ridicule qu'on est, on respectera sa haute dignité.

∴

Il serait instructif d'épier dans les évangiles l'ironie

lièrement heureuse en étudiant le *rire* dans l'œuvre de Claudel, entre ces deux extrêmes :

A Jacques Rivière : « Dès qu'un homme est possédé de la haine de Dieu, il ne peut plus s'empêcher de rire. » (*Corresp.*, p. 171.)

En revanche, le rire comme sommet de la vie spirituelle :

« L'esprit, le souffle secret,

« L'esprit créateur qui fait rire, l'esprit de vie et la grande haleine pneumatique, le dégagement de l'esprit,

« Qui chatouille et enivre et qui fait rire! » (*Cinq grandes Odes, Les Muses*, p. 50).

2. Vl. Jankélévitch, *L'ironie*, Alcan, 1936, p. 136. « L'usage est pour nous, qui donne au mot « humour » une nuance de gentillesse et d'affectueuse bonhomie qu'il refuse à l'ironie. »

3. Cf. H. Bremond, dans *Divertissements devant l'arche*, pp. 97-100.

de Notre-Seigneur. Si l'on entend l'ironie dans un de ses sens stricts, comme « la sorte de moquerie par laquelle on feint de prendre au sérieux ce dont on n'admet pas la réalité ou l'importance », elle paraît rarement dans ses paroles. Comment l'exégète qui vient de donner cette définition excellente[4] peut-il citer comme ironique un précepte tout droit, sans artifice, tel que : « Rendez à César... », ou le refus pur et simple de l'Époux aux vierges folles : « Je ne vous connais pas! » Il y a bien plutôt de l'ironie, une ironie en action, dans le procédé dont use assez souvent Notre-Seigneur, procédé oriental tout proche du socratique, de faire dire au partenaire lui-même ce qu'il n'aime pas entendre, *manuductio* qui rend la leçon inoubliable, par exemple quand il lui fait avouer que le Samaritain est son prochain. Ainsi est-il jugé de sa propre bouche. Mais où l'ironie est la plus nette, c'est en quelque sorte au-delà de l'ironie, tant elle est violente, dans le sarcasme qui mord et qui cingle, tel que : « Vous filtrez le moucheron et avalez le chameau. » L'ironie amère est toujours une réponse au « scandale ». Chez le fort, qui ne risque pas de tomber, ou lorsque le scandale est léger, l'ironie peut être aimable et bienveillante. Chez Notre-Seigneur, qui est venu prendre la place des faibles, et devant l'effroyable scandale du monde, elle est, à ses différents degrés, une fustigation. Instrument de la justice qui sévit. Peine due à l'orgueil, à l'hypocrisie, à la dureté du cœur. Ainsi mérite d'être traité ce « monde » cruel, qui est déjà jugé, et pour qui — la terrible parole! — Notre-Seigneur nous prévient lui-même qu'il ne prie pas.

L'ironie semble donc naturellement dure. Voltaire, qui s'y connaît, fait remarquer qu'« elle ne peut pas aller au

4. Lesêtre, *Dict. de la Bible*, t. III, col. 924.

cœur, elle sèche les larmes »[5]. Je crois qu'il faut être Dieu ou bien sûr de son fait pour s'en servir, sinon sous une de ses formes plus ou moins socratiques, lorsqu'elle n'est qu'une badinerie affectueuse ou un moyen de rendre plus évidente une vérité. Et ceci à faible dose, car elle agace (inconsciemment elle humilie), et l'habitude de voir ironiquement les choses rend léger et sec. On a noté justement que les apôtres n'en ont usé presque pas, ces témoins par excellence du Christ. Au contraire, quelle étude infinie offrent les traitements que le monde a fait subir à Notre-Seigneur, à ses saints! Ce perpétuel ; « Où est ton Dieu? » qu'il leur crie, ou qu'il leur insinue avec un sourire, car, en effet, il ne connaît pas Dieu. Son ironie atteste qu'il n'est pas de Dieu. Dans l'histoire de Notre-Seigneur, infinies nuances de l'ironie, révélatrice des perversités du monde, depuis la recommandation que fait Hérode aux Mages de repasser le voir pour qu'il aille à son tour adorer le Roi nouveau-né, jusqu'aux dérisions sanglantes du vendredi saint!

Il existe un laboratoire où observer l'ironie à l'état, si je puis dire, métaphysiquement pur; le petit livre de Fr. Paulhan, *la Morale de l'Ironie*. Non point que ce philosophe s'y demande quelle qualité morale reconnaître à l'ironie. La question n'aurait pas pour lui de sens. L'ironie est la donnée dont il part. Il décrit l'attitude morale de l'ironique. Cela fait un des livres les plus effroyables qu'on puisse lire. On dirait que le poison contenu dans le mot de Renan : « Après tout, peut-être que la vérité est triste », y opère jusqu'aux ultimes conséquences, jusqu'à une indigence philosophique dont on est gêné pour ce philosophe. Je me demande si le mot de Renan ne serait pas

5. *Remarques sur Médée*, œuvres complètes, Garnier, 1880, t. XXXI, p. 191.

une des clefs du monde moderne, qui, pour une grande part, a perdu confiance même dans la pensée et dans l'être. Il ne lui reste qu'à ironiser comme Paulhan. Plus de *personne*, mais un *moi* tout en contradictions, individu qui se désagrège, sans amour, en opposition avec une société plus contradictoire encore, faite de sociétés ennemies, toute en haines, et les rencontres ne peuvent être que les conflits insolubles des devoirs. Il n'y a plus qu'à ricaner.

Les grammairiens ont vu que l'ironie retrouve volontiers la forme de l'interrogation dont elle est issue. Ce n'est point par hasard. Comme elle met en cause l'existence de ce qu'elle fait semblant de dire, l'affirmation est pour elle un déguisement. L'apparente atténuation du mode interrogatif lui est une façon de mieux s'accuser dans sa ligne. Son dynamisme centrifuge l'y fait aller. Sans doute, la façon la plus profonde de distinguer la bonne ironie de la mauvaise est-elle de discerner avant tout si elle atteste un doute sur les valeurs primordiales, ou si, au contraire, elle vise à dissoudre ce qui fait obstacle à ces valeurs. Cela ne suffit pas, mais il faut commencer par là. Plus l'ironie est mauvaise, plus elle ressemble à la question de Ponce Pilate. Pure question qui n'a que faire d'une réponse.

***

La première fois que je vis Arsène, son ton de polichinelle me frappa. Il racontait une histoire, une histoire bête, et son rire sonnait faux. Un rictus depuis de longues années s'était durci sur sa face. Tout son personnage était à la fois caparaçonné et hérissé d'ironie; je veux dire qu'il avait l'ironie de la défense et celle de l'attaque. La vie, me demandais-je, lui a-t-elle été si méchante qu'il ne

puisse plus être, tant bien que mal, le petit enfant de Dieu qu'il fut à découvert et que — je n'en veux pas désespérer — dans le secret de son âme Dieu chérit encore? Pour sûr, il a été obligé de forcer son talent, il a subi des avanies. Il n'a pas su se replier au secret de son cœur, où jaillit de jour en jour plus fraîche, pour peu que de jour en jour on s'y plonge, la source de l'enfance. La vieillesse, l'ironique vieillesse, n'est pas affaire d'âge : elle consiste dans les grimaces que nous sommes si satisfaits d'opposer à la vie. Il est difficile à ceux qui connaissent le mieux les règles de la comédie telle qu'on la joue de ne pas être vieux le plus tôt. Le mystère que cache la comédie ne se dévoile qu'aux yeux candides de l'enfant, qui n'a pas d'ironie.

N'est-il pas assez triste que Blaise se trompe? Ne souffrira-t-il pas assez d'en convenir, quand je le lui aurai démontré? Vais-je, en ironisant, lui rendre la défaite plus cuisante?

Lorsque, sous la plume d'André, je lis : « Il est bien entendu qu'un athée est beaucoup plus compétent pour parler de la religion que celui qui la connaît du dedans », qu'est-ce qui me gêne? Cette ironie est excusable. Je dirai qu'elle est de bonne guerre, puisque guerre il y a. Elle est normale et comme nécessaire, appelée par le mouvement de la pensée, à l'extrême pointe de la pensée, qui la projette au-delà de soi, en éperon. Maintenant, il n'y a plus rien à dire. L'accusation de ridicule est retournée. Justement, ce qui me gêne, c'est l'esprit de bataille dont cette ironie procède, qu'elle excite. *Ultima ratio*... Il n'y a plus rien à dire, ou, si l'on dit encore quelque chose, on aura peine à l'écouter en paix. Hélas! il y avait tant à dire! Il y avait à comprendre comment l'erreur,

qu'on manifeste sous un brusque jet d'esprit trop intense, pouvait se présenter d'une façon plausible, surprenant la bonne foi certaine de tant de savants. Je rêve avec candeur qu'on pourrait en désabuser quelques-uns, et que le seul moyen serait une analyse aiguë qui leur montrerait à la fois où ils s'abusent et ce qui les excuse de s'abuser. L'ironie coupe court. Son triomphe est la défaite d'un esprit qui lance une vive pointe dans le vide. Ou, si elle atteint le partenaire, devenu du coup adversaire, son effet n'est pas la pure *conviction*, avec la joie de vérité qu'elle comporte, c'est *l'humiliation* dont Gide a si parfaitement dit qu'elle produit une blessure cuisante, très difficile à guérir; elle ouvre, ajoute-t-il, les portes de l'enfer, l'humilité les portes du ciel. Sa visée est la *honte* et non point le *repentir*.

L'ironie de Louis est finesse, et elle est faiblesse. On croit souvent qu'il se moque du monde; il s'en étonne quand on le lui dit, et son étonnement passe pour une nouvelle moquerie, plus habile. Au vrai, il voit mieux que beaucoup quelques défauts des gens et des choses, et il ne croit faire injure ni à ses interlocuteurs ni aux choses et aux gens, lorsqu'il dit simplement ces défauts, lorsqu'il s'en amuse; il lui paraît entendu que tout est défectueux par quelque côté. Il constate qu'il se trompe: cela n'est entendu qu'en général, mais il est rare qu'on l'admette en particulier. Sa naïveté dans cette ligne est incorrigible; c'est un nouvel étonnement pour lui, chaque fois qu'il s'aperçoit qu'il déconcerte et qu'il passe pour ironiste, tant il se croit optimiste. De fait, il paraît tel en beaucoup de circonstances. Je crois qu'il l'est toujours. Pourquoi n'arrive-t-il pas à se corriger de son travers? (C'est un travers pour autant qu'il est de nature à peiner.) Il ne l'évitera pas, car il n'y arriverait qu'en se

taisant ou en se contraignant toujours. Importunité excessive; il accepte le moindre mal, il ne s'en dépite pas et, ce qui atteste encore mieux sa santé psychologique et morale, il n'y prend pas de complaisance. Il ne veut qu'être vrai, et voilà qu'il est caustique. Je ne m'explique pas sa tournure d'esprit par la seule imperfection des gens dont il parle et de ceux à qui il parle. Il y a des critiques plus aigus que lui, qui n'ont pas cet air de se moquer. Ils sont plus maîtres de leur parole, de leur port, de leur regard. Quand ils taisent leurs réticences, nul ne s'en aperçoit. Auprès de leur finesse, tellement plus sûre, plus souple, plus incisive, plus cruelle si elle veut, et cependant réservée pour les circonstances nécessaires, je pense à ces instruments, triomphe de l'industrie moderne en toutes ses techniques, dont la délicatesse inouïe est, à son degré, une prodigieuse force, et je vois que la finesse de Louis traduit son manque de vitalité. Non seulement en ce qu'il ne peut avec naturel agir, parler, se tenir comme s'il ne faisait pas ses réserves, mais souvent aussi en ce qu'il les fait. La vie normale ne les demande pas. Mais le regard de l'esprit a son mécanisme d'accommodation comme l'œil corporel et, de même qu'il y a des troubles de la vue qui résultent d'une faiblesse générale, les jugements de Louis, non pas myopes, car il n'a pas l'esprit petit, mais, si je puis dire, un peu tremblés et flous, qui suggèrent trop aux autres et à lui-même, pas toujours avec précision, mais d'une manière très évocatrice, les inconsistances, les inconséquences, certains aspects comiques des choses, tiennent cet étrange caractère de ce qu'il ne peut pas être tout à fait présent à cette vie. Est-ce son imagination qui n'a pas la vigueur et la netteté désirables? Manque-t-il d'un certain tonus, d'un élan qui le ferait passer, comme d'autres, où il s'arrête et remarque? En tous cas, il est ainsi. Parce qu'il aime, son infir-

mité ne tourne pas à l'amertume et à la grincherie. Elle a de la gentillesse. Elle est une sorte de poésie involontaire. Paradoxale « poésie »! c'est la création de ce qui n'est pas créateur. Tout juste une petite lumière, de jolies ombres, qui donnent un charme, tantôt du piquant, tantôt du velouté, aux contours. Je ne sais pas si mon ami Louis se rend compte de sa faiblesse et comprend qu'il lui doit son charme, mais je sais bien qu'il plaît parce qu'il ne s'y complaît point. Il est ce qu'il est, et voilà tout. S'il *voulait* son ironie, elle ferait plus que déconcerter, elle blesserait. Et elle serait de mauvais goût.

Anatole se croit spirituel. Comme il se croit fantaisiste, il professe qu'on doit systématiquement faire une part à la fantaisie. Il étudie Philippe Néri pour lui ravir les secrets d'une sainteté qui soit piquante. C'est sa mesquinerie d'esprit — une telle complaisance suffirait à la révéler — qui fait échouer en ironie ses facéties. Leur peu de succès laisse en bien des replis de son cœur les traces d'un dépit qui devient à son insu du vinaigre.

Les circonstances m'ont condamné jadis, durant une dizaine de jours, à prendre les deux principaux repas en tête à tête avec un jeune clerc, Camille. Il avait un petit sourire entendu, mais impénétrable. Le premier soir, la conversation vint sur les systèmes de morale qui ont sévi depuis le XVII[e] siècle (sans doute parce que j'étais alors fort occupé de ce sujet), et cette conversation m'amusa d'abord. En effet, Camille répondait par des allusions qui me paraissaient assez fines, alors que j'y allais brutalement. Je me disais : Ça va être intéressant; la Providence fait bien les choses en m'envoyant, lorsque j'en puis le mieux profiter, un système de morale en chair et en os.

Il y aura tout profit à entrer dans ses façons de voir, à comprendre ce qu'elles représentent vitalement pour lui ; je les connais d'une façon trop livresque. Il me semblait qu'il répondait à ma grosse artillerie par son ironie malicieuse, parce qu'il ne voulait pas lui-même de dispute et qu'il attendait pour parler sérieusement que je fusse plus nuancé. Mais non! je vis bientôt que saint Alphonse ne l'intéressait pas plus que saint Thomas. Il avait à peine bachoté sans goût un manuel. Son ironie était une contenance. Qu'est-ce qui l'intéressait? Pendant plusieurs jours, j'essayai de tous les sujets : vie paroissiale, vie religieuse, art, paysages, son pays, événements actuels, anecdotes, gens de rencontre, psychologie de l'espèce très particulière de personnes parmi lesquelles nous nous trouvions ; il jugeait de tout avec une ironie modérée qui eût éteint toute flamme ; hors des conventions qui fournissaient à sa vie une armature, il semblait absolument vide. Jamais le service ne m'avait paru si lent. A la longue, je n'essayai plus de mettre des amorces : l'ironie de Camille me signifiait maintenant que je m'intéressais à trop de choses ; elle me dessinait très nettement comme le plus ridicule des personnages, le religieux frivole qui cherche à briller. Je ne prétends pas qu'il se trompait ; il me semble seulement que, pour occuper de façon agréable le temps qu'il nous fallait passer ensemble, il aurait pu trouver quelque motif d'intérêt en moi, et certainement dans le monde.

Sébastien professe du respect pour les grandes choses de la vie, mais il ironise sur les petites, sur les petits esprits qui leur reconnaissent une valeur. Il ne se doute en rien que ces esprits ne sont point petits s'ils voient grandement ces petites choses. Il ne se doute pas que les moins perspicaces mesurent à son ironie sa très petite

envergure, parce qu'elle n'imagine que petites raisons à un grand intérêt, à un grand amour.

***

Vladimir Jankélévitch a publié naguère un petit livre sur l'ironie [6]. Vrai chef-d'œuvre d'analyse psychologique. L'absence de discernement moral n'y est que plus pénible. On y voit que l'ironie correspond à un progrès de la conscience dans le détachement des objets qu'elle juge. Ce détachement est la condition même de la conscience, et il est bon, comme la vue est bonne, d'une bonté toute naturelle. Seulement il faut remarquer qu'il en existe une contrefaçon. Celui qui est nécessaire, c'est celui qu'opère l'esprit en *jugeant* les objets de son activité, en *jugeant* cette activité même, et précisément la liberté consiste dans l'exercice de ce pouvoir, c'est en cela que nous sommes des hommes (et c'est pitié de vérifier tous les jours que la plupart des chrétiens ne le savent pas). Mais l'ignorance, le mépris, ne sont que caricatures de ce détachement intérieur, et bien plus fréquents, hélas ! ce sont eux qui engendrent neuf fois sur dix l'ironie. Même dans l'ironie du détachement véritablement humain, il est rare que ne circule pas une veine plus ou moins accusée de cette ironie sotte, issue de notre blessure d'ignorance. C'est pourquoi l'on a trouvé tout à l'heure, dans notre carnet de croquis, l'épisode de Camille. Poussez un peu ces nullités qui font les malins, vous verrez qu'ils ne savent pas de quoi ils se moquent. Chez un Camille, le travers est grossier. Mais le raffinement d'Anatole France est du même ordre. Jankélévitch le dit

6. Dans la *Nouvelle Encyclopédie philosophique*, cité ci-dessus.

très bien en passant : « Les grands ironistes de notre littérature — et Voltaire, et Paul-Louis Courier, et Renan — ont été aussi de grands escamoteurs; ils sont passés maîtres dans l'art de désosser les grosses questions, de les réduire à des La Palissades ou à de pseudo-problèmes. » Cela n'empêche pas qu'elles soient de grosses questions, mais ils ne s'en sont pas doutés. « On nous chuchote que la révolution française s'explique par le café... Ma personne tout entière n'est qu'un plagiat, l'ensemble de mes rôles. N'est-ce pas à démissionner de l'amour, et de la sincérité en général? »

Mais parce qu'il y a une vérité, et qu'elle n'est pas triste, « la physiologie, la biologie et la sociologie » auraient bien tort de « se liguer contre notre pathos »; on peut « à la fois être raisonnable et ardent », selon l'admirable vœu de Jankélévitch; « la lucidité ne manquera pas à ceux qui auront aimé de tout leur cœur » — c'est son dernier mot, Dieu merci, intuition, expérience, mais que tout ce qui précède contredirait —; ce n'est pas à l'ironie qu'on demandera de briser les complaisances, « l'automatisme oratoire et l'entraînement des formules »; ce n'est pas elle qui nous préservera des routines, nous gardera « souples et alertes en nous pliant à de douloureuses réadaptations », c'est un jugement droit porté dans une atmosphère intérieure d'amour et d'humilité. *Or, il coupera court le plus souvent à l'ironie*, il engagera à la révérence pour les êtres.

Parfois, il incitera à de bonnes ironies, et nous pourrons ramener leurs variétés, me semble-t-il, à trois types :

L'ironie vengeresse, à quelque degré qu'on l'administre, sera très rare. J'entends une ironie qui sévisse contre le mal. Elle sera très rare, parce qu'elle est un cas particulier du châtiment, qui requiert déjà beaucoup de conditions pour être vertueux. Le juge doit avoir qualité

pour l'infliger[7], être lui-même sans péché plus grave[8], proportionner la peine à la faute, sans compter les conditions communes à tout acte bon, dont plusieurs, telle l'opportunité, joueront avec une particulière urgence. Pourquoi le châtiment tend-il à se revêtir d'une forme ironique, en quoi il ressemble au désespoir ?[9] C'est assurément parce que sa nature est de compenser un « scandale ». Il réprime un désordre qui est, pour l'intelligence, une contradiction interne, une absurdité, en fin de compte un manque. Le jeu normal de l'intelligence dans sa réaction est donc d'user d'un procédé qui soit, lui aussi, minimiste et paradoxal. Il ne faut pas dire que l'intelligence soit essentiellement ironie, mais elle l'est, pour sûr, dans la mesure où l'être est mêlé de non-être. A celui qui n'a rien, elle retire encore ce qu'il a. Mais l'esprit chrétien n'est pas pure intelligence; il est avant tout amour. Là est le grand paradoxe du christianisme. Paradoxe fondamental qui résorbe tous les paradoxes de l'homme et dont un des moindres effets est d'atténuer l'ironie vindicative. L'amour qui unit, et qui se penche

7. On distingue la « correctio *coactiva* », dont il faut réserver l'exercice aux « prélats » — et à tous ceux qui, à un titre ou à un autre, participent de leur pouvoir —, et celle qui est seulement « *ostensiva* », que tout le monde doit pratiquer (S. Thomas, II[a] II[ae], q. 33, a. 1). L'ironie *vengeresse* est certainement de la première sorte. Ainsi est-elle un acte de *justice* (II[a] II[ae], q. 33, a. 2, ad 3). Quand l'ironie n'est qu'*ostensiva*, elle prend nécessairement, de par la charité, la forme bienveillante que nous distinguerons tout à l'heure.

8. II[a] II[ae], q. 33, a. 5. A moins, bien entendu, que l'office du supérieur pécheur lui impose nécessairement de faire la correction, ce qu'il peut, car c'est affaire d'intelligence, et son péché n'oblitère que partiellement son jugement (II[a] II[ae], q. 60, a. 2, ad 3).

9. Cf. l'exemple que répètent à juste titre tous les dictionnaires pour illustrer la tournure ironique des grands désespoirs : Oreste dans *Andromaque* :

« Oui, je te loue, ô ciel, de ta persévérance! »

sur la *misère*, retient l'intelligence non point d'avoir sa lucidité, mais de sévir, elle qui n'est pas miséricordieuse, et qui sépare. La pure ironie serait réprobation pure : enfer, lieu de l'absolue dérision. Aussi l'amour répugne-t-il ici-bas, et créé comme il l'est, à user de l'ironie vengeresse, précisément parce qu'elle est trop naturellement dans la ligne d'un rétablissement de l'ordre, dont il n'a pas encore le dernier mot. Il aime mieux « croire tout », « ne pas penser le mal », « ne pas juger », selon le précepte de Notre-Seigneur[10]. On sait trop que le jugement et le châtiment demeurent nécessaires, mais je crois qu'une de leurs *notes* chrétiennes sera, si je puis dire, de filtrer ces redoutables pouvoirs, qui sont essentiellement divins, pour en réserver jalousement à Dieu la qualité la plus divine : cette ironie effroyable, le traitement spécifique qu'inflige au mal la Pure Intelligence.

Cependant le chrétien usera, à l'égard du mal, d'une seconde espèce d'ironie, non plus *vindicative* : *curative*. Mais pourquoi est-il engagé par son instinct à traiter ainsi le mal ironiquement? Souvent, c'est que le mal paraît bien n'être que véniel; le mode paradoxal, qui est celui de l'ironie, correspond spontanément à ce paradoxe du péché véniel, où l'on atteste l'attachement indéfectible au bien dans l'acte même où l'on fait le mal. Ou bien l'ironie veut atténuer le mal commis, aux yeux du responsable, du moins pour commencer,

10. Je m'inspire ici de la mise au point si aiguë et si chrétienne tout ensemble que le P. Deman a faite de la thèse générale de Jankélévitch (*Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1937, p. 106). Je voudrais ajouter encore que l'on éprouve une grande gêne dans le livre de J. parce qu'on y voit attribuer à l'ironie en toute son extension ce qui ne convient qu'à l'une ou l'autre de ses formes. J. s'est interdit de la sorte de dégager l'essence de l'ironie, ou du moins ses caractères constants; il ne la montre pas seulement comme un *caméléon*, mais comme une contradiction interne.

afin de lui trouver des excuses, d'en avoir mieux raison, de ne pas heurter de front les difficultés, insolubles par leur côté abrupt; aux yeux des critiques trop sévères, pour les apaiser. C'est compassion du pécheur que l'on n'oublie pas d'aimer, si l'on hait sa faute; c'est art de ne pas prendre la chose au tragique; c'est confiance dans la grâce, pour qui des montagnes sont un grain de sable; c'est espérance dans l'avenir, qui est à Dieu, car rien n'est perdu tant que nous ne sommes pas au jugement dernier. Si nous nous tournons maintenant des objets jugés vers le chrétien qui juge, cette ironie avec laquelle il traite le mal est défiance de lui-même, de son jugement. Elle est réserve, sens du relatif, pudeur; — Jankélévitch a écrit en ce sens quelques-unes de ses lignes les plus profondes. Singulière ironie que suscite la charité! Elle est frémissante parce que l'amour tremble qu'elle devienne une indignation, frémissante parce que l'indignation est retenue par l'amour; elle s'étonne de ménager le mal, de le déguiser, de jouer avec lui; elle est craintive aussi de jouer sur ce mode instable, qui est si facilement celui de la haine, de l'amertume, du mépris, dont les notes, pour un rien, font mal.

Il y a enfin une troisième sorte d'ironie qui est le contraire de la première, une façon de traiter non plus le mal, mais le bien. En cela, elle diffère aussi de la seconde, mais elle lui ressemble en ce que la charité l'inspire, non la justice; toutes deux sont des *humours*. Les mauvaises ironies et la vindicative affectent un discours ou une action qu'intercepte, pour une part, un « interdit ». Péché, vice ou défaut personnel, ou vue du mal en autrui, rendent impossible le don simple de soi, et l'on ironise. Mais dans l'humour proprement dit, rien n'intercepte, à proprement parler, l'élan de l'amour, élan de l'amour rédempteur quand l'humour plaisante sur le

mal qu'il veut guérir, élan de l'amitié toute simple quand il joue avec le bien qu'il aime : rien n'intercepte son élan, il se retient seulement par pudeur, par prudence aussi, et par respect du mystère. La charité ne peut pas être ici-bas sans un certain humour, car le don absolu du cœur a toujours lieu au-delà des êtres à qui l'on se donne par charité, et le cœur aimant sait que son amour vient de plus loin que lui. Au-delà des objets de l'amour, en-deçà de soi-même, la marge est infinie. Les jeux de l'humour le seront aussi.

Et l'on entend qu'il y faut un tact surnaturel infini.

Paris, Saint-Jacques.

fr. Pie-Raymond Régamey, O. P.

La voie spirituelle de Jean de Saint-Sanson

(1571-1636)

« ... qu'il faut faire l'extérieur par l'intérieur... »

Si l'on veut, Jean de Saint-Sanson est situé hors de la vie. Il fut hors de son siècle, et de tous les siècles, puisqu'il était simplement en Dieu « fixement arrêté », selon sa propre expression. Mais n'appartenant pas au temps par tout ce qui est fluant et fait pour mourir, il est de toujours par cela qui l'unit à Dieu, par la similitude cachée au secret de toute âme. Il n'a cessé de dégager cette similitude, afin qu'elle fût plus simple, plus dépouillée, plus pure, et qu'ainsi libérée de toute surcharge humaine, elle finît par resplendir, nue, à travers une chair mourante, elle-même revêtue, par cet éclat, d'un reflet d'éternité.

Et cette permanence, cette immutabilité essentielle que confère la similitude, découverte et rayonnante, c'est elle qui, tout en situant une figure de saint hors de la vie, la replonge aussitôt au cœur vivant de la vie de toutes les époques parce que cette âme, dans ses travaux et dans ses luttes, n'a jamais eu de cesse qu'elle n'eût dépassé

tout ce qui pouvait la rendre dissemblable, pour se reposer dans la joie de la similitude parfaite. Or ce sont les dissemblances, — tout ce qui fait l'âme mal accordée à la plénitude du don et à son désir de Dieu, — ce sont ces dissemblances qui composent la figure humaine d'un siècle, d'un temps. Mais leur visage véritable est la vie qui ne change pas d'une époque à l'autre, si ce n'est par la quantité ou par l'intensité. Et cette vie naît de l'accord harmonieux de l'humain soumis au divin, de « l'extérieur fait par l'intérieur ».

Aussi faudrait-il, pour être vrai, dessiner une figure de saint par l'intérieur. Mais cela même, il y a deux façons de le tenter. La première serait d'évoquer l'aspect de cette haute similitude qui est le cachet propre et comme le sceau de Dieu sur une âme docile. Quelle autre plume y pourrait prétendre si ce n'est celle que le saint lui-même conduit, pour fixer des mots venus de plus haut que lui ?

Une autre manière, plus déficiente, est de lire l'extérieur en fonction de l'intérieur. C'est trouver dans un geste, dans un mot, le resplendissement d'autre chose; et cela ne livre que le reflet d'un reflet. Mais la lumière est si éblouissante que le reflet même s'exprime difficilement.

Nous ne prendrons donc pas Jean de Saint-Sanson dans cette lumière d'éternité où se situe, au-dessus du temps, sa véritable personne. Nous le considérons dans le siècle, dans le temps déterminé où il a vécu, souffert, aimé. Mais nous savons que cet homme d'un siècle déjà lointain a été tel ou tel, non par suite de mœurs, de coutumes, de façons de penser ou d'aimer différentes des nôtres, mais, avant tout, par l'effet de mœurs d'âme, qui ne changent jamais puisqu'elles sont participantes aux mœurs divines et agies par elles, plus qu'agissantes.

Né vers la fin du XVI^e^ siècle à Sens, Jean Du Moulin appartient tout entier à ce siècle. Ou, plus exactement, il ne tient en rien au Grand Siècle qui suivit et où la part la

plus considérable de son action s'est manifestée cependant. Les faits de cette vie, — ceux qui laissent une image concrète, — sont d'ailleurs si peu nombreux et, pris en soi, si menus, qu'il semblerait bien accessoire de les rattacher à l'histoire d'un temps s'ils n'étaient les signes visibles d'une action plus profonde et permanente.

Et puis ne serait-il pas vain de vouloir encadrer cette figure dans ses limites historiques, quand le premier signe de sa prédestination, le signe évident et pour ainsi dire essentiel, est une séparation, mystérieuse dans son principe, mais infiniment évidente dans son aboutissement ? Avant d'être ceci ou cela, Jean de Saint-Sanson est un séparé, un mis à part. Le paradoxe de sa vie, — ou son miracle, — se réduit à cela : que la séparation marquée par Dieu dès les premiers jours de l'enfant, poursuivie et cultivée par l'homme jusqu'à la fin de ses jours, fut la condition même du resplendissement de cette vie, de son rayonnement et de son action efficace.

L'enfant venait de naître, que déjà interviennent les circonstances, ces « anges du Seigneur ». Une mauvaise maladie survint, — la petite vérole, dit-on. Le mal cédera ; mais sur les yeux du petit, il a posé cette taie qui ne cèdera plus, que des remèdes empiriques appliqués dans des conditions assez obscures ne réussiront qu'à rendre plus opaque. Elle n'est rien moins que le premier sceau divin posé sur des yeux fermés pour jamais à toute lumière créée.

Le petit aveugle croissait cependant parmi la tendresse d'un milieu vraisemblablement à l'aise et fort bien pensant. La mère surtout est femme supérieure. L'enfant est bien doué, pieux, intelligent, très ouvert à la musique.

Mais dès l'âge de dix ans, tout s'écroule. Les parents sont morts. Les deux frères aînés vont on ne sait où. Le cadet, l'aveugle, est recueilli par un oncle maternel, et son éducation se poursuit dans le nouveau logis. Les principes ne semblent pas essentiellement changés et la solide piété des parents n'y est certes pas combattue.

Cependant, il y a une nuance. L'enfant, fort avancé déjà dans l'étude du latin, sait, en outre, jouer de divers instruments comme l'épinette, la viole, la mandore, le luth, la harpe et, par-dessus tout, l'orgue d'église. L'oncle voudrait cultiver cette virtuosité, dont il tire une certaine vanité. Il aime produire le petit aveugle, qui est étonnant d'adresse musicale. Et n'est-ce pas ici la cause de ce qui va suivre?

Ce qui suivit fut la perfection même de la séparation ; car, à douze ans, Jean Du Moulin disparaît de chez Zacharie d'Aiz, son oncle et tuteur. Il nous faudra treize ans pour le retrouver.

Si l'on fait le point à ce moment, on trouve à peu près ceci : un orphelin de douze ans, aveugle, pratiquement sans famille, sans relations, et, pratiquement aussi, sans ressources. A cet âge, il sait beaucoup de choses. La facilité naturelle aidant, il s'est bien assimilé ce qu'on lui enseignait : le latin de Monsieur le curé de Saint-Pierre-le-Rond, l'histoire, la poésie française, — il pastichait Ronsard —; et, par-dessus tout, la musique.

Plus tard, quand il sortira de cette ombre où il disparaît à douze ans, il en sortira seul. Tout ce qu'il aurait pu confier de ses parents, de son enfance, de son genre de vie, de la nature de ses rapports avec ceux qui ont dû l'aider, tout cela est effacé de sa vie, comme s'il surgissait brusquement, séparé de tout le passé, sans motivation naturelle, portant seul la raison et le poids de sa destinée.

Et cependant, c'est au cours de ces treize ans que fut opérée la merveille de son esprit. Nous savons — parce qu'il l'a dit lui-même — qu'il continuait de se faire lire toutes sortes de livres; qu'il abandonna bientôt les profanes pour les dévotieux. Nous supposons, en outre, qu'il ne cessa de se perfectionner dans la pratique de son art. A Sens, déjà, il lui arrivait de tenir l'orgue au couvent des

Dominicains. Il est probable que son art lui aura permis, dans la suite, de se rendre utile et de pourvoir ainsi à sa subsistance.

Mais son âme, que devenait-elle? A l'origine de cette étape dans l'inconnu, on voit un petit garçon pieux. Au terme, nous retrouvons une âme acclimatée aux sommets nus de la contemplation. On aimerait savoir ce qui a pu relier ces deux extrêmes.

On pourrait, à la rigueur, se souvenir ici de ce siècle finissant, agité de menaces et de désordres mais où s'élèvent de partout comme des murmures de vie profonde. De grands remous troublent l'air, mais la poussée d'une sève vivante gonfle le sol et monte en secret. La vie spirituelle peut sembler morte en ses demeures naturelles. Les foyers traditionnels sont éteints, ou, pour ne rien exagérer, ils ont perdu leur chaleur rayonnante. Cette vie n'en vit pas moins dans le secret d'âmes nombreuses. Elle y est en désir, en regret parfois. Souvent elle est une réalité, cachée où personne ne la chercherait, mais où elle rencontre néanmoins les âmes qu'elle doit embraser à leur tour.

C'est le temps de l'action directe de l'Esprit, soufflant où il lui plaît et se passant des méthodes habituelles. Des humbles, au sens du monde, des illettrés, des hommes et des femmes qui ne sont pas de condition, reçoivent l'Esprit et le transmettent. C'est l'heure où l'on trouve des foyers de spiritualité, — j'allais dire des écoles, — dans l'arrière-boutique d'un épicier. Des maîtres en spiritualité, il n'y en a plus qu'un seul : le Saint-Esprit. C'est pouquoi l'on trouve des maîtres partout et que le plus humble peut devenir d'un seul coup, et sans raison apparente, le centre d'un groupe d'âmes spirituelles.

Jean Du Moulin a vécu dans ce monde-là. A-t-il rencontré sur ses routes ignorées l'un ou l'autre de ces foyers de vie intérieure? Il n'a gardé la marque d'aucun d'eux. Mais il était lui-même l'un de ces humbles porteurs de l'étincelle divine ;et s'il n'a pas allumé d'autres foyers

connus, c'est que Dieu, sans doute, l'avait réservé à d'autres missions.

Mais pourquoi chercher la vraisemblance dans une hypothèse, après tout, incontrôlable? Au plus, cette vraisemblance nous donnerait les causes naturelles d'une activité humaine; et nous savons combien Jean de Saint-Sanson lui-même s'est toujours appliqué à faire rentrer les motifs naturels sous la dépendance d'une loi plus profonde, capable de leur imposer sa nécessité.

Lorsque nous retrouvons l'aveugle à Paris, en 1597, il y est seul, sans attache à rien de connu, ne relevant que de Dieu. Il y est, en outre, dans l'incertitude de sa destinée humaine. Il a trouvé le gîte chez un frère marié, dont la mort prématurée rend bientôt cette nouvelle situation précaire. Il passe chez un parent de ce frère défunt, puis chez un prieur de chanoines réguliers, venu à Paris pour y soutenir un procès. Mais il ne fait que passer. C'est le gîte matériel qu'il trouve, non le foyer où l'on s'établit.

La dernière étape de cette vie errante le rapproche enfin de ce qui sera son établissement définitif : l'Ordre des Carmes. Après avoir habité quelque temps près de l'église Saint-Pierre, où il fut organiste, Jean Du Moulin vint loger chez un épicier « proche les Carmes de la place Maubert ». On nous a tracé la silhouette extérieure de l'aveugle : « Un petit garçon l'amenait au matin, à 6 heures, à l'église des Carmes, là où il demeurait le plus souvent jusques après midi, étant toujours à genoux en oraison proche le grand autel, là où il communiait presque tous les jours et se confessait quelquefois à un Père carme, nommé le P. Jacques. La première fois que je lui parlai fut le jour de la Sainte-Agnès... »

Celui qui parle ainsi est un jeune Carme du couvent de Dol, le P. Matthieu Pinault, envoyé par sa province de Touraine à Paris afin d'y achever ses études. Il a parfaitement retenu la date de la Sainte-Agnès, décisive dans sa

vie comme dans celle de Jean de Saint-Sanson. Ce jour-là, tandis que le P. Matthieu s'apprêtait à accompagner à l'orgue la messe conventuelle, il vit s'approcher l'aveugle, qui lui demanda de pouvoir jouer à sa place.

Jean Du Moulin venait de communier, et il avait une grande dévotion à sainte Agnès. Il tint l'orgue, et le P. Matthieu écoutait. Celui-ci ne nous a pas dit ce que fut ce jeu. Mais si, dès ce jour, leurs âmes se sont reconnues dans une amitié soudaine et profonde, ne serait-ce pas que celle de l'aveugle avait su faire dire à l'orgue quelque chose de ce chant lointain et si proche, la mélodie éternelle endormie dans toute âme et qu'il suffirait parfois d'un écho pour réveiller?

Jean Du Moulin fut bientôt introduit au couvent de la place Maubert. Il y donnera des leçons d'orgue et y trouvera, en retour, le logement et la nourriture. Quelque temps encore, il y vivra dans l'isolement, n'ayant de rapports qu'avec deux ou trois religieux. Mais déjà avait commencé sa mission définitive, qui serait de rendre à l'antique religion carmélitaine la pureté de son esprit.

Le couvent de la place Maubert fut célèbre dans l'Ordre des Carmes. Ses origines le relient aux temps de saint Louis. Venus des quatre coins de l'Ordre, des étudiants de toutes nations y avaient séjourné. Des maîtres illustres, — saint Bonaventure, saint Thomas, saint Albert le Grand, dit-on, — y avaient enseigné. Au moment où le Breton Matthieu Pinault y rencontre l'aveugle Jean Du Moulin, la maison reflète l'état général du temps. L'ensemble manque d'atmosphère. Les dispenses, fort légitimes, ont considérablement atténué les rigueurs de l'observance régulière. Sans compter que cette maison d'études, dont la communauté est sans cesse renouvelée, et toujours très nombreuse, peut difficilement prétendre à vivre la secrète vie d'une religion tout intérieure.

Mais ici, comme ailleurs, il y a des foyers qui couvent. Matthieu Pinault, religieux sans expérience, mais exact,

sent confusément le désir d'une vie plus parfaite. D'autres encore, isolés et sans communication d'âme entre eux, vivent dans cette maison de passage. Demain ils rentreront dans leurs couvents mitigés, où leurs grades nouveaux les dispenseront de vivre la stricte vie, dont ils auront entrevu la nécessité.

C'est dans ces âmes de désir que vont tomber pour la première fois les paroles de Jean Du Moulin ; — et en tout premier lieu, dans l'âme droite du jeune Père Matthieu Pinault. Celui-ci s'est ouvert à l'organiste aveugle. Depuis la messe de Sainte-Agnès, ils ont eu des entretiens. Dès les premiers mots, le laïc a interrogé le moine sur le point de son oraison ; et le moine a confessé très simplement qu'il n'en savait absolument rien.

Alors, dans cette maison de science où l'on venait de loin pour acquérir le savoir humain, il y eut, à dater de ce jour, une chaire nouvelle. Un maître laïc aveugle y révélait la Sapience divine à quelques moines étonnés et conquis.

La méthode du maître est simple. Il a commencé par indiquer un choix d'auteurs spirituels, dont il se fait lire quelques pages. L'entretien avait débuté par la récitation du *Veni Creator* et du psaume *Laudate Dominum omnes gentes*. La lecture se faisait très lentement. Des pages plus spirituelles étaient relues deux ou trois fois de suite. L'aveugle les commentait et en ouvrait l'accès à toutes ces âmes novices.

Ce genre de vie dura jusqu'en 1606 ; mais on ne saurait préciser la date où il a commencé. Pendant ce temps, l'action de Jean Du Moulin s'affirme. L'aveugle est de la maison, et sa réputation spirituelle y est établie. Occasionnellement, il y rencontra des personnages connus, des docteurs de Sorbonne et, surtout, celui dont il va plus tard seconder l'action : le P. Philippe Thibaut, réformateur de la Province carmélitaine de Touraine.

Mais si tel est le milieu où vivait alors Jean Du Moulin,

qu'était-il lui-même? Quelle était son âme? Qu'était-ce que le Carmel allait recevoir de lui, et d'où l'avait-il d'abord reçu? Avant tout, Jean Du Moulin est un isolé. Sa vocation solitaire ne peut faire aucun doute, et elle est étrangement accentuée par les circonstances où elle s'est développée depuis l'enfance. Mais à ce moment, où l'aveugle va sur ses trente-cinq ans, il semble avoir atteint les plus hauts degrés de l'union mystique. Ses œuvres, — et singulièrement les *Contemplations*, — montrent qu'après les séparations matérielles, — les ruines de son enfance, — après les purifications actives des austérités volontaires, — il prend un seul repas par jour et jeûne rigoureusement, — d'autres purifications plus dures lui sont venues de la main même de Dieu. Il a traversé les nuits les plus obscures. Mais l'éblouissante lumière déjà l'unit à sa clarté.

C'est alors seulement que son âme devient rayonnante et que, silencieux, perdu, ignoré pendant trente ans, il se fixe soudain et parle de l'abondance débordante de son âme. Comme l'a noté le P. Matthieu, le zèle lui vint dans un débordement de joie. C'est la révélation soudaine de sa plénitude intérieure.

Mais la nuance de cette spiritualité? Nous savons quelques-unes de ses lectures : le pseudo-Denys, Ruusbroeck, Tauler, Gerson, Harphius... A lire l'œuvre qu'il aura dictée plus tard, on peut dire qu'il s'en rapproche seulement par les sommets les plus inaccessibles. Il est difficile de le classer comme disciple. Sa doctrine rencontre les points les plus essentiels et les plus élevés, traités par tous les grands mystiques. Peut-être discernerait-on un attrait plus marqué pour Denys et pour Ruusbroeck.

Cependant on ne voit pas que sa formation, — si l'on peut dire, — contienne quelque élément spécifiquement carmélitain. Si Jean Du Moulin devait devenir, dans la suite, un témoin de l'esprit du Carmel primitif, il faut admettre qu'il y est venu par une prédétermination foncière, et parce que, sans le savoir, il avait vécu cet esprit

dans ce qu'il a d'essentiel, dans ce qu'il importait alors de retrouver, je veux dire la solitude, le dépouillement extrême, tant intérieur qu'extérieur, et l'esprit de contemplation.

On ne sait quand ni comment Jean Du Moulin rencontra « le pauvre et solitaire esprit d'Élie, père de tous les Carmes ». Son propre esprit était dès lors si conforme à celui du Carmel primitif qu'il a dû le reconnaître plus qu'il ne l'a découvert. Et, du même coup, il retrouvait le zèle du prophète fulgurant, debout en la présence de Yaweh.

Ce fut la vocation carmélitaine la plus nécessaire et la plus insolite. L'homme a trente-cinq ans; il est infirme, ne possède rien. Selon toute vraisemblance, il ne sait du Carmel que ce qu'il en a vu place Maubert. Il n'empêche qu'au temps où son jeune ami se préparait à regagner son couvent de Dol, Jean Du Moulin lui fit part de sa vocation carmélitaine, le pria d'en écrire au prieur de Dol et, contre l'attente de tous, vit sa requête agréée. Il vint donc au couvent de Dol avec le P. Matthieu Pinault; y reçut l'habit en 1606, et s'appela désormais Jean de Saint-Sanson, du nom du premier évêque de Dol.

Ce couvent n'était pas réformé, et son état semble avoir été lamentable. L'observance y était ce qu'elle était devenue un peu partout. Mais, surtout, l'esprit n'y était pas, sans lequel la plus stricte régularité ne peut être qu'une lettre sans vie. Jean de Saint-Sanson y fit un noviciat à la mesure de son âme. Un noviciat dont le souvenir lui fera dire plus tard : « Dieu ne m'a pas donné de Père Maître pour me conduire; mais il a fait excellemment cet office à mon endroit! »

Personne, au couvent de Dol, n'aurait pu guider ni peut-être même comprendre cette âme. Aussi Dieu remplit-il cette période de probation de toutes sortes de circonstances et d'événements propices. Ce fut un temps d'austérité extrême, de maladies, de souffrances. A cer-

tain moment, la peste sème la panique dans la communauté qui fuit en laissant au frère aveugle la charge d'un cadavre et le soin d'un nouveau pestiféré. Heures tragiques où la sainteté seule fut en mesure de suppléer aux déficiences d'une nature inapte à de tels services. Jean lui-même, atteint du mal et évacué « au champ de Saint-James, » guérit cependant et rentre au couvent, en 1607, pour y prononcer ses vœux.

Mais le noviciat divin, par les épreuves, n'était pas terminé. Le P. Matthieu, qui a si bien connu le frère aveugle, a vu sur son visage et sur ses mains la trace brutale des vexations diaboliques. D'autre part, son dénuement est extrême. Guéri de la peste, il reste néanmoins fiévreux. Dans ce couvent délabré et pauvre, qui ne possède pas d'infirmerie, le malade vit dans une cellule aux cloisons mal jointes, se nourrissant d'un ordinaire composé de pain d'orge ou de blé noir et de mauvais cidre.

L'épreuve dure un an. Malade, humilié à l'extrême, honteux de se savoir couvert de vermine, il tâchait néanmoins de ne se singulariser en rien et de cacher sa misère autant que sa sainteté. Depuis longtemps il avait, comme il dit, « planté des croix aux avenues de ses sens externes et internes, afin d'avoir l'extérieur bien composé, tenant le vrai milieu partout, et jamais les extrêmes ».

Parfois cependant, — et cela met un sourire dans ces journées de détresse, — ne voulant entrer en chauffoir commun, habituellement encombré de laïcs, il descendait au jardin, et là, assis à l'abri d'un mur, près d'un buisson, il chauffait au soleil d'hiver ses membres transis, tandis que son âme se perdait en Dieu. Et son premier biographe, le P. Donatien, voyait les oiseaux voleter autour de l'aveugle et se percher sur ses épaules et sur son capuchon relevé.

Jean de Saint-Sanson demeura au couvent de Dol pendant six ans. Les extrêmes misères, matérielles et autres, ont marqué ce temps passé dans un couvent très pauvre

et non réformé. Il ne faudrait pas croire cependant que cette rigueur ait été l'essentiel, ni qu'elle servit exclusivement à la probation et à la réformation de l'aveugle. Le véritable noviciat de Jean de Saint-Sanson était sans doute terminé depuis longtemps, ou plutôt, ce noviciat sans Père Maître ne devait se terminer jamais en cette vie. Malgré la sublime contemplation où il fut élevé, le frère aveugle n'a jamais cessé de surveiller avec une rigueur de novice les moindres mouvements où il avait pu percevoir une de ces dissemblances qu'il désirait tant dépasser.

A Dol déjà, et malgré toutes les misères et les traverses, la pensée et l'amour de Jean de Saint-Sanson sont devenu rayonnants. Il est difficile de dire si cette action a été profonde en son couvent même et sur ses frères. Nous savons que le P. Matthieu Pinault est parti pour Rennes. A ce moment il ne semble guère que le couvent de Dol soit un milieu propice au rayonnement d'une pensée mystique aussi élevée.

Mais il y eut une action certaine hors du couvent. Parmi le peuple, le frère était en réputation de sainteté. Des fiévreux venaient à l'église du Carmel afin qu'il prononçât sur eux une certaine oraison : « Seigneur Jésus, qui avez guéri la belle-mère de saint Pierre des fièvres qui la tenaient... » Et le peuple ne faisait que suivre l'exemple de son évêque, Mgr de Revol, — un ami de saint François de Sales, — et qui ne dédaignait pas de venir voir le convers des carmes et de lui parler de l'état de son âme. Plus tard, lorsque Jean de Saint-Sanson aura quitté Dol, c'est sur les instances de l'évêque et à son usage qu'il composera un traité complet de vie intérieure. Ce sera : *Le miroir et les flammes de l'Amour divin, disposant l'âme à aimer Dieu en lui-même.*

Le fait le plus curieux de l'action spirituelle de Jean de Saint-Sanson à Dol est l'épisode de Roz-sur-Couësnon. Le curé de Roz, — un ami sans doute du Carmel de Dol, — avait obtenu de pouvoir héberger chez lui le frère aveu-

gle, mal remis de ses diverses maladies. Il se fit que, pendant cette convalescence, le rayonnement de l'aveugle fut tel que toute la paroisse prit bientôt un aspect tout nouveau. Non seulement le recteur et sa sœur, mais des prêtres et des laïcs des environs venaient écouter ses entretiens. Il leur donnait des indications sur la vie intérieure qu'ils pouvaient mener tout en demeurant dans le monde. On lui amenait les enfants d'écoles voisines, et il leur parlait si doucement « que souvent il leur ôtait l'envie de se recréer », dit le P. Donatien.

Toute la paroisse de Roz-sur-Couësnon suivit bientôt son règlement de vie[1]. Ce fut comme une petite communauté spirituelle dans le siècle, et chaque jour « l'on y faisait oraison réglée ».

Cependant la réforme décidée en principe au Chapitre provincial de Touraine en 1604, tentée sans grand succès au couvent de Rennes sous Pierre Behourt, puis sous Louis Charpentier, venait de recevoir l'impulsion plus décisive de Philippe Thibaut. Déjà le couvent de Rennes avait renoncé aux privilèges, au pécule. Le P. Thibaut voulait surtout que toute la vie du Carme fût appuyée sur l'oraison mentale. C'est après quatre ans de tentatives dans cette voie, — mais avant que la réforme entreprise n'eût été fixée par des constitutions, — que le prieur de Rennes fit appel au convers aveugle de Dol.

Il connaissait Jean de Saint-Sanson. A Paris, place Maubert, l'aveugle l'avait incité à entreprendre la réforme de Touraine. En outre, Matthieu Pinault est à Rennes, ainsi que le P. Donatien. Il n'est pas douteux que Philippe Thibaut ne voulût s'adjoindre Jean de Saint-Sanson à cause de sa sainteté et des lumières divines qui lui étaient départies. Aussi, dans cette entreprise qui devait être,

1. Ce règlement, composé à l'intention du recteur de Roz, est enchâssé, comme chap. VIII^e^, dans le traité composé plus tard pour Mgr de Revol : *Le miroir et les flammes...*

dans la pensée du P. Thibaut, plus intérieure qu'extérieure, Jean de Saint-Sanson devait être le témoin de l'esprit.

Il vint donc à Rennes, en 1612, et il y demeura jusqu'à sa mort, sauf une interruption d'un an, où il revint à Dol, à la demande de l'évêque, afin d'y aider à la réformation du couvent.

A Rennes, il ne fut pas tout d'emblée constitué maître en spiritualité. La conduite habituelle de Philippe Thibaut est des plus prudentes. Cet homme, dont la culture est « catholique » comme dit H. Bremond, prend avis partout. A l'entreprise de la réforme de Touraine se trouvent mêlés, grâce à lui, la Sorbonne, les Jésuites, les Chartreux, les Carmes déchaux... Rarement prudence humaine aussi méticuleuse semble avoir été alliée à une spiritualité aussi haute. Car le P. Thibaut, malgré certaines apparences, savait que la prudence humaine ne suffit pas. Sinon il n'aurait pas fait appel aux lumières du frère aveugle.

Celui-ci fut soumis à de rudes épreuves dès son arrivée à Rennes. Dès l'abord, son prieur lui enjoignit de ne pas parler de ses états mystiques. Comme tous les religieux qui embrassaient la réforme, Jean de Saint-Sanson fut soumis à un nouveau noviciat qu'il fit, — la rencontre est curieuse, — sous la conduite de son premier disciple carmélitain, le P. Matthieu Pinault. Il lui fut enjoint, en outre, d'abandonner la voie mystique et de reprendre la voie commune. Mais l'aveugle s'embrouillait dans la méditation discursive et s'en accusait avec humilité à ses supérieurs.

Cette prohibition dura trois ans. L'aveugle les passa dans le silence et dans l'isolement. Cependant son prieur l'observait et ne manquait aucune occasion de mieux fonder sa conviction. Finalement il lui ordonna de composer un court exposé de sa manière de faire oraison. Ce traité : *De la consommation du sujet en son objet*, fut soumis aux Carmes déchaux, aux Capucins, aux Jésuites de

Rennes, à des docteurs de Sorbonne. Leur avis réussit à tranquilliser le P. Thibaut ; et, dès ce jour, Jean de Saint-Sanson reçut mission de transmettre aux autres de la plénitude de son propre fonds.

Pour mesurer l'importance du rôle de Jean de Saint-Sanson à Rennes, il faut se souvenir de ce que fut la réforme de Touraine. Le P. Philippe Thibaut ne désirait pas sortir de la mitigation[2]. Il ne voulait pas faire de sa Province une chose autonome, ni davantage la rattacher à une réforme établie, comme celle des déchaux thérésiens. Ses réformes matérielles se bornaient à très peu de choses et se réduisaient à une plus stricte observance, par la renonciation à certains privilèges et à quelques tolérances. Mais une telle entreprise, où les jalons matériels sont peu importants, où il n'y a guère de digues nouvelles, si l'on peut dire, ne réussit que pour autant que l'esprit y ait une part principale et agissante. Une œuvre pareille ne devient même perceptible à l'extérieur que lorsque l'impulsion vient véritablement de l'intérieur. La forme extérieure, que le P. Thibaut avait choisie infiniment souple et plastique, pouvait se prêter à tout ce que l'on en voudrait faire. Pour qu'elle devînt une réforme authentique, il fallait la modeler par en dedans. Il s'agissait donc de retrouver, plutôt que la rigidité d'une lettre ancienne, la vie même de l'esprit. Retrouver cette vie que donne *Le véritable esprit du Carmel*[3].

2. La Règle primitive du Carmel avait été mitigée déjà par Eugène IV. Au XVI[e] siècle, on vit un peu partout des essais de réforme. Tous furent éclipsés par l'entreprise thérésienne. Mais, malgré l'expansion du Carmel déchaussé de sainte Thérèse, la mitigation subsista néanmoins ; et c'est dans le cadre de celle-ci que se réalisa la réforme de Touraine. Aujourd'hui les deux branches de l'Ordre existent toujours : les grands Carmes ou Carmes chaussés, et les petits Carmes ou Carmes déchaussés de la réforme thérésienne.

3. C'est le titre même d'un des plus importants traités de Jean de Saint-Sanson, et sans doute un des premiers qu'il composa à Rennes.

Et telle fut la mission du convers aveugle à Rennes. Il serait le témoin de cet esprit. Il allait parler, non pas à la façon d'un scolastique exposant les déductions de sa raison naturelle. Il en parlerait comme d'une chose vivante et vécue, comme d'une chose goûtée, dont il tâcherait d'évoquer la saveur pour en faire naître le désir dans les âmes.

Toute l'œuvre de Jean de Saint-Sanson semble s'expliquer par cette conception qu'il eut de sa mission et par son zèle d'attirer les âmes aux merveilles des grandes profondeurs où il vivait habituellement. S'il était le temps ici de parler de sa doctrine mystique, et surtout de la forme où il tenta de la condenser, on retrouverait sans cesse ce désir d'évoquer la chose intérieure et de suggérer par un rythme le rythme même de son intraduisible vie. Nous retrouverions l'artiste avec son enthousiasme créateur, avec ses insatisfactions et sa tristesse de ne pouvoir exprimer comme il voudrait cette chose unique dont vit son art et qui était, chez Jean de Saint-Sanson, la forme la plus ineffable d'inspiration : la vie divine goûtée dans le secret. Nous retrouverions les envolées brûlantes ; mais aussi les déficiences attachées pour jamais aux mots humains, les dissemblances auxquelles Jean de Saint-Sanson mourant pensait encore, quand il murmurait, au souvenir de ses écrits : « Belles rapsodies que tout cela ! »

Le choix des textes ici réunis nous oblige à considérer le frère aveugle sous un angle plus humain. On ne peut songer d'ailleurs à parler brièvement de sa doctrine mystique[4]. Il suffira de retenir que, dans les nombreuses

4. Dans sa *Vie du V. F. Jean de Saint-Sanson...* (Paris, Poussielgue, 1881), le P. Sernin a étudié cette doctrine par le menu. H. Bremond se sert de cette étude dans le t. II de son *Histoire... du Sentiment religieux...* La meilleure vue d'ensemble, et qui établit le mieux les fondements essentiels de cette doctrine, est l'étude du P. Jérôme de la Mère de Dieu, O. C. D. : *La doctrine du V. F. Jean de Saint-Sanson* (Éditions de *La Vie Spirituelle*, Saint-Maximin, 1925).

pages où l'expérience intérieure se traduit librement, comme une effusion spontanée, cette doctrine traite des plus éminents sommets de l'union et de la transformation. Les contemporains parlaient du « sublime contemplatif », et on l'a justement appelé « le prince des mystiques » d'une époque qui a vu vivre des âmes du plus haut vol.

Il est assez naturel, si l'on s'en tient aux fragments où le lyrisme de Jean de Saint-Sanson s'efforce de prêter une forme aux expériences spirituelles les plus subtiles, que son œuvre paraisse obscure et sa personne bien distante et perdue. De là à croire qu'il n'y avait en lui plus rien d'humain, qu'il était devenu en quelque sorte inaccessible à force de s'être fondu en Dieu, il n'y a qu'un pas. Mais alors, comment concevoir son action rayonnante?

Nous touchons là à l'équilibre véritable de cette vie si haute, si habituellement située dans l'union de la lumière incréée. Malgré ses expériences les plus sublimes, Jean de Saint-Sanson n'a pas perdu le contact de l'humain et reste sans cesse en liaison avec nos pauvres mesures. C'est ce que lui vaut son réel acharnement à déceler jusque dans les derniers replis de l'être humain, — de son propre être, — les moindres dissemblances susceptibles de faire tache sur la similitude divine, portée en secret. En se voulant le plus séparé, le plus affranchi de tout le créé, il ne cesse pas un seul instant de tenir sous la lumière d'un regard des plus lucides la création entière.

Mais je crois aussi qu'il n'aurait pas connu cette inflexible rigueur si la sensibilité d'un cœur très bon et très tendre ne lui avait rappelé sans cesse la présence de tous ces liens qui nous attachent comme d'instinct aux êtres et aux choses et nous font tout aimer.

La recherche obstinée et lucide des dissemblances et l'effort de dégagement qu'elle entraîne sont proprement du ressort de l'ascétique. Il est remarquable que Jean de Saint-Sanson, sans avoir jamais cru pouvoir diminuer la rigueur de ce travail, s'y comporte cependant d'une

manière toute mystique. Une fois de plus s'applique ici sa profonde parole : « *Qu'il faut faire l'extérieur par l'intérieur.* »

Jean de Saint-Sanson envisage moins l'ascèse comme un état de préparation à la contemplation mystique que comme une condition, une exigence de celle-ci et qui ne cesse jamais de lui être simultanée. C'est pourquoi son œuvre pourra sembler mal ordonnée et peut-être confuse. Elle est simplement vivante; et vivante d'une vie étrangement profonde parce qu'elle n'est, dans aucune de ses parties, séparable du don reçu, le don divin absolument gratuit et qu'il n'est au pouvoir de personne d'atteindre par son industrie.

L'œuvre du frère aveugle est ce que l'on peut imaginer de moins systématique. Tels chapitres, commencés dans une intention nettement ascétique, rendent un son mystique dès les premières lignes. Elle reflète exactement la pensée et la vie de l'aveugle; elle explique la qualité de son rayonnement.

Nous ne songeons pas ici à cette réputation qui lui valut de donner ses conseils à des personnages illustres, à Marie de Médicis, aux possédées de Loudun, à des exorcistes... Il faut retenir seulement l'action directe et si profonde sur les moines qui l'entouraient. Non qu'il fut compris de tous, car, même à Rennes, il a souffert de tous ceux dont l'âme n'était pas assez simple pour recevoir sa doctrine. Mais, autour de lui, il se forma un noyau et comme une famille nouvelle d'âmes véritablement spirituelles et désireuses, comme lui, de « tendre à Dieu, à l'infini ».

Là ce fut une action d'âme à âme, mais aussi de cœur à cœur. Nous savons qu'à Rennes, Jean de Saint-Sanson passa les dernières années de sa vie à dicter ses divers traités, à parler de ses expériences intérieures et du goût qu'elles laissent. Il souhaitait d'y attirer les autres et de dessiller les âmes aux lumières de l'esprit. Il s'entretenait

volontiers avec les plus jeunes et avec tous ceux dont il devinait l'âme susceptible d'acquérir cette simplicité vraie : la simplicité de celui qui ne se recherche plus en rien.

Il eut des disciples ; et nous ne les connaissons certes pas tous. Ce qui les caractérise, c'est la profonde amitié qui les attache à Jean de Saint-Samson. Les tempéraments peuvent bien différer ; la profondeur du sentiment qui les unit n'en paraît que plus évidente. Il y a là le P. Matthieu Pinault, ce jeune moine de la place Maubert, devenu maître des novices, et qui mène aux entretiens de l'aveugle les jeunes religieux dont il a la conduite. Il y a le P. Donatien, qui entreprendra, avec une vraie piété filiale, le travail considérable de l'édition complète des œuvres de Jean de Saint-Samson. Il y a le P. Joseph, qui s'indigne de trouver des lacunes dans cette édition et livre, tout chauds, les souvenirs de son amitié avec le convers aveugle. Il y a le P. Léon de Saint-Jean, ardent prédicateur, portant à la cour des rois de France les échos vivants de la doctrine de son vieux maître. Il y a surtout le P. Dominique de Saint-Albert, le plus aimé de tous et, sans doute, le plus profondément transformé par l'enseignement de Jean de Saint-Samson.

Cette union de quelques âmes fut, certes, la plus haute expression de l'amitié ; et cette amitié, où l'humain se transforme sans rien perdre de sa vraie tendresse, marque en même temps quelle fut la répercussion de la doctrine mystique du convers de Rennes et la chaude sensibilité de son propre cœur.

Le P. Dominique est lecteur en théologie. Ses leçons le retiennent loin de Rennes et des entretiens du saint aveugle. Il lui écrit cependant :

« J'enseigne deux traités tout d'amour : celui de la grâce et celui de l'Incarnation. Je fais infiniment plus d'état de la connaissance que Dieu m'en a donnée en mon intérieur, que de celle que j'apprends dans les

livres... Mon Frère, vous goûtez ce que c'est que la vraie théologie... » Et puis, cet aveu où l'on croirait entendre les paroles mêmes de l'aveugle : « L'exercice de la spéculation est la plus profonde mort que l'esprit amoureux puisse souffrir... »

Nommé Vicaire provincial, il se hâte d'écrire à Jean de Saint-Sanson : « Je vous prie avec confiance de me mander ce que vous jugerez à propos que je fasse en mes visites, pour avancer l'intérieur le plus que nous pourrons... »

Mais aussi, lorsque le P. Dominique mourra, âgé de trente-huit ans, le vieux frère aveugle dictera quelques lettres pleines de tendresse profonde et contenue : « Vous avez perdu votre bon Père, et moi mon intime ami en Notre-Seigneur... Je vous envoie avec la présente une de ses lettres, lesquelles je chéris toutes plus qu'on ne peut penser... »

Jean de Saint-Sanson est tout entier dans cette amitié. Là, tout ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme se trouve comme fondu en un sentiment unique qui peut paraître, à l'analyse, fait d'inconciliables éléments. Il n'en reste pas moins unique par son ordination parfaite et toute surnaturelle. On croit que ces âmes perdues en Dieu, en dépassant le créé, en se libérant, ont aussi supprimé tout ce qu'il pouvait y avoir d'humain en elles. Il n'en est rien. Parce qu'elles ont consenti à tout perdre, elles ont tout retrouvé. Tout ce qui est contenu de réalité dans l'amour humain, dans l'amitié, dans la tendresse même, tout cela est contenu aussi dans la réalité divine; et quand l'âme, fondue dans l'union, « recoulée en Dieu », retourne ensuite aux âmes créées, elle revient lourde d'amour et de tendresse transfigurée.

La séparation, telle que l'entendit Jean de Saint-Sanson n'est ni dure, ni inhumaine. Elle signifie seulement que les modes humains de l'amour sont dépassés. Quand elle s'épanche sur les hommes, l'amitié de Jean de Saint-

Sanson sort de cet intérieur, de ce fond où luit et brûle la similitude. Quand elle rencontre la dissemblance d'autres âmes, moins conscientes du don ou moins fidèles, elle devient la pitié, la compassion, le zèle. Mais quand elle reconnaît dans une autre âme la similitude où elle ne cesse de puiser sa vie et sa flamme, alors c'est l'amitié divine elle-même qui prend une forme humaine, qui s'incarne en quelque sorte et donne à l'affection humaine toute sa plénitude et toute sa pureté.

Peut-être ne verra-t-on rien, de l'extérieur, si ce n'est leur extrême dépouillement. Et sans doute faudrait-il avoir été aimé d'une de ces âmes pour parler de leur amitié. Le P. Donatien lui-même a marqué que, dans la conversation, Jean de Saint-Sanson « voulait que le spirituel se montrât sévère et rigide, quasi jusqu'à paraître dépouillé de toute humanité ». Mais la fin du même texte avoue, sans chercher à l'expliquer, que le souvenir de cette conversation était cependant « très doux et délicieux ». Quelle est cette contradiction?

La contradiction est réduite dans le charme de la sainteté. Jean de Saint-Sanson est un homme comme nous. Mais quand on essaye de lui appliquer nos mesures humaines et nos modes habituels d'agir, il apparaît rude, rigide, distant. Le charme de la sainteté n'est fait d'aucune concession.

Mais le saint n'est pas celui qui n'a plus rien, ayant renoncé à tout. Ou plutôt, il est cela pour l'extérieur et pour ceux que trop de liens retiennent de se dégager de leurs propres limites. En réalité, il est celui qui possède tout, dans le Tout de Dieu contemplé en secret. Sans sortir de l'union, il a retrouvé tout le créé; il touche le créé dans ce qu'il a de plus réel. Il lui est ainsi plus étroitement et plus chaudement uni que ne peut unir ce que déjà nous appelons l'amour.

Quand nous analysons la sainteté, nous la voyons sévère jusqu'à l'inhumain. Parce que nous lui enlevons

la vie en voulant lui prêter la nôtre. Mais son charme est situé au-dessus de tout cela, au-dessus de la rigueur, au-dessus des refus, au-dessus du dépouillement. C'est pourquoi rien ne peut l'atténuer. Il agit dans la rigidité comme dans l'abandon. Mais il est sans proportion à la parole humaine, parce qu'il est un rayonnement dont le foyer est à l'intérieur, au secret de l'âme unie à Dieu.

C'est à partir de ce foyer intérieur que Jean de Saint-Sanson voulut faire sans cesse tout l'extérieur, les actes de la vie courante, les plus importants comme les moindres. Ce fut son charme indéfinissable : cette chose inexprimable, mais perçue vivante, lumineuse et toute donnée. Au couvent de la place Maubert, elle était dans le jeu d'orgue de Jean Du Moulin et rendit attentive l'âme inexperte de Matthieu Pinault. A Dol, elle berça l'agonie des pestiférés et la souffrance des autres malades que le frère aveugle aimait tant soigner. Elle conduisit à la haute sainteté l'âme très pure du P. Dominique; mais elle avait, avant cela, retenu de leurs jeux les petits enfants de Roz-sur-Couësnon.

Louis Van den Bossche.

L'autobiographie d'un Mystique anglais :

Dom Baker

David-Augustin Baker naquit en Angleterre, d'une famille qui avait embrassé le protestantisme, en 1575. Son père était intendant de Lord Abergavenny, sa mère était la fille du pasteur du village. Il fit ses études à Londres, jusqu'à seize ans, puis à Oxford. Mais, à dix-huit ans, son père — un père pressé — le rappela pour le présenter à un bénéfice ecclésiastique. N'ayant pas réussi, il se retourna vers le barreau et envoya David à Londres étudier le droit avec son frère aîné. Celui-ci mourut bientôt; à nouveau David fut rappelé chez lui, vers vingt-trois ans, et fait *Recorder*[1] à Abergavenny.

Ce père plein de la sagesse du siècle avait un fils bien différent de lui : curieux, flâneur et liseur. Plongé dans une époque brûlante de passions politiques et religieuses, il perdit la foi. Mais non pas, heureusement, l'inquiétude religieuse. Revenu chez lui, souvent obligé d'aller, par monts et par vaux, rendre la justice aux environs, un accident auquel il échappa le fit rentrer en lui-même, réfléchir, étudier, et quelque temps après il optait pour le catholicisme. Il abjura entre les mains de Father Richard Floyd, un de ces prêtres missionnaires qui entretenaient, au péril de leur vie, la foi et le culte catholiques dans le royaume déchiré. Adieu la carrière de *Recorder* et les ambitions humaines! Il désira aussitôt

1. Magistrat local, qui avait des pouvoirs civils et judiciaires.

de consacrer sa vie à Dieu ; mais il se sentait attiré plutôt vers une « religion ». Ayant rencontré à Londres des moines anglais de la Congrégation italienne du Mont-Cassin, il les suivit en Italie et prit l'habit bénédictin au monastère de Sainte-Justine, à Padoue, le 27 mai 1605. Il avait trente ans.

Au bout d'un an à peine de noviciat, une crise de santé et de mélancolie le fit renvoyer en Angleterre. Cependant, sa vocation restait ferme ; à peine rentré, il réconciliait son père mourant avec l'Église et se mettait sous l'autorité des Bénédictins anglais, qui essayaient alors de reconstituer leur Congrégation dispersée par la Réforme. En 1606, il faisait profession ; en 1607, il s'agrégeait à la Congrégation de Westminster, qui renaissait timidement. Et, celle-ci ne possédant pas encore de monastère, Dom Augustin Baker se « retirait », avec un jeune converti de l'aristocratie anglaise, puis dans la maison de sir Nicholas Fortescue, pour s'adonner à la vie d'oraison, qui était son attrait, sa véritable vocation.

Il ne put cependant la soutenir longtemps : moins de deux ans, semble-t-il. Déconcerté par une épreuve intérieure, il pensa que le sacerdoce l'aiderait à la surmonter, et il s'en vint à Reims, vers 1610, pour se faire ordonner prêtre[2]. Il n'obtint pas ce qu'il attendait : un remède, un coup de fouet pour son atonie spirituelle, et pendant dix ans il vécut, à Londres, une sorte de vie en partie double : bon prêtre qui s'acquittait autour de lui de ce qu'on pouvait faire alors secrètement de ministère ; avocat qui plaidait pour la veuve et l'orphelin, mais aussi pour de riches et grands personnages. Pendant cette période, les Bénédictins anglais avaient obtenu pour maison conventuelle, d'abord par moitié avec d'autres, puis en maîtres définitifs, l'abbaye de

2. Pendant la persécution anglaise, il y eut en France, à Douai, Saint-Omer, Reims, des maisons pour tous les réfugiés, prêtres, religieux, étudiants ; en particulier un séminaire à Reims.

Saint-Laurent, à Dieulouard en Lorraine. Dom Baker la choisit pour son monastère, mais n'y alla jamais résider. Beaucoup d'excuses à son abstention, sans doute; mais cela ne montre pas un grand amour de la règle et de la vie en communauté.

Vers 1620, un ardent désir le reprit de vie recluse et de prière : c'est ce qu'il appelle sa troisième conversion. Sur l'avis de ses supérieurs, il s'établit dans la maison d'un certain Philip Furdsen comme chapelain — plutôt encore comme ermite. Il obtint, par sa vie sainte, sa douceur, le rayonnement de sa prière, la conversion de la belle-mère de son hôte, farouche protestante qu'aucun missionnaire n'avait pu convaincre. Le fils aîné de la maison se fit Bénédictin et apprit de Dom Baker à faire oraison.

L'année suivante marque un nouveau zigzag dans la vie de ce moine sans monastère. Il revint à Londres, où ses supérieurs l'employèrent à colliger des matériaux pour une histoire des Bénédictins anglais — laquelle fut éditée en 1626 par Dom Clément Ryber. Puis, en 1624, il quitta Londres pour venir à Douai, où il y avait une maison de Bénédictins anglais. Il passa de là à Cambrai, où il demeura neuf années, logé près des Bénédictines anglaises de cette ville.

Ce fut la période la plus féconde de sa vie. Il se mit à écrire des traités de spiritualité, d'une plume abondante et rapide : on dit qu'il en laissa quarante, d'importance diverse. Les principaux furent compilés, abrégés, « distillés » (*methodically digested*) par Dom Serenus Cressy, et publiés par lui sous le titre de *Sancta Sophia*. En même temps, Dom Baker enseignait la spiritualité aux Bénédictines de Cambrai, leur apprenant une oraison affective, spontanée, proprement mystique, qui fut longtemps discutée, mais rencontra finalement un grand succès. De 1633 à 1638, Dom Baker, considéré comme un maître, semble avoir eu un grand rayonnement spirituel autour de lui, dans le monastère de Saint-Grégoire, où il résidait,

et dans tout le cercle des réfugiés anglais ; on venait l'écouter, le consulter parfois d'assez loin. Alors, Dom Baker, quoique l'héritier à beaucoup d'égards des mystiques anglais du Moyen-Age, prend place parmi les promoteurs de la renaissance mystique espagnole et française du XVII[e] siècle.

En 1638, il fut envoyé de nouveau à Londres. Il y reprit une vie cachée et parfois errante, sous la persécution qui se rallumait sans cesse. Deux de ses frères en religion furent mis à mort en 1641. Dom Baker échappa aux limiers des persécuteurs, mais il mourut cette même année, en quelques jours, à l'âge de soixante-cinq ans. Il n'avait plus quitté, depuis vingt ans, la pratique journalière de l'oraison, et quoique sa vie spirituelle ait connu, comme l'autre, bien des vicissitudes, il semble s'être élevé parfois jusqu'à la contemplation passive vers laquelle, avec une bonne volonté persévérante, il n'avait pas cessé de tendre. Il s'éteignit *in passionibus*, ce qui, pour lui, signifiait *the greatest tastes of heaven*, un avant-goût, ici-bas, de la béatitude céleste.

Telle est, à grands traits, la vie de l'homme dont je voudrais maintenant, d'après ses propres confidences, raconter l'expérience mystique — tout au moins en ce qu'elle intéresse la psychologie religieuse au sens large.

Non pas que cette expérience soit, sur le plan mystique proprement dit, parmi les plus hautes. Loin de là. Il me paraît même que son principal intérêt viendrait de ce qu'elle est, en grande partie, une expérience incomplète et *manquée*. Baker est, à n'en pas douter, un esprit contemplatif, un homme dont la prière tend, d'un élan profond, à l'union aussi directe que possible avec Dieu. Bénédictin, il paraît avoir peu goûté la liturgie et la prière vocale. Écrivain spirituel, tous ses livres tendent à abréger, même pour les commençants, le temps de la

méditation discursive, pour les engager le plus vite possible dans une oraison libre et cordiale. M. Bremond l'appelle « un insigne mystique ». Si l'on rassemble donc les traits de sa nature et les circonstances de sa vie, Baker était appelé, semble-t-il, à s'élever jusqu'aux plus hautes grâces dans le chemin de l'amour pur, *the way of love*. En fait, il n'est arrivé à des états de contemplation passive que pendant deux courtes périodes, l'une vers trente-trois ans, l'autre tout à la fin de sa vie. Après son premier élan, il retombe dans la tiédeur, jusqu'à abandonner l'oraison. Douze ans plus tard, vers quarante-cinq ans, s'étant remis courageusement à la prière intérieure, il ne l'abandonne plus un seul jour, et pourtant il avoue qu'il demeura pendant plus de vingt ans dans les sentiers des commençants, jusqu'à la veille de sa mort, où Dieu lui ouvrit à nouveau les cieux de la contemplation.

Quel est le mystère de cette impuissance, de cet insuccès? Comment ce fils d'Augustin, de saint Benoît, cet ardent propagateur de l'oraison mentale, cet homme qui dirigea si heureusement, pendant de longues années, un petit cercle d'âmes contemplatives, connut-il, dans sa propre *spiritual course*, tant de vicissitudes, tant de chutes ou de piétinements? Les raisons en sont multiples. Elles sont intéressantes à rechercher. Car elles éclairent, peut-être autant qu'une expérience plus heureuse et menée plus loin, la rude ascension qu'est un itinéraire mystique, et les passages difficiles où une âme, même droite, même résolue à suivre Dieu, risque de se décourager, de perdre son élan devant le vertige des abîmes.

On sait peu de choses sur la jeunesse de David Baker. Né d'une famille aisée, on nous dit[3] que ses parents pro-

3. Sa vie a été écrite par Dom Cressy, l'éditeur de *Sancta Sophia*, et au XIX^e^ siècle par Dom Norbert Sweeney : *Life and spirit of Dom Baker*.

fessaient la religion d'État de l'Angleterre, mais sans grand zèle pour la nouvelle Église. D'honnêtes gens qui se contentaient de servir Dieu et le prince, sans beaucoup sonder leur conscience... Le jeune David fut donc élevé dans une foi médiocre, et dans un statut religieux qui comportait, parmi les troubles de l'époque, d'étranges compromis. Pendant ses études au Christ's Hospital[4], puis à Oxford, au cours de ses débuts de carrière à *Lincoln's Inn* et à *Inner Temple*[5], le jeune homme fréquente dans la capitale la jeunesse du siècle, hérétique ou libertine : il y apprend le scepticisme et quitte peu à peu toute pratique religieuse. Sans devenir franchement athée, nous dit son biographe, il perdait pied dans sa foi, il en arrivait au doute total. Où était la vérité, dans ce chaos d'opinions? Où était Dieu? Et y avait-il même un Dieu?

Heureusement, ce doute total n'était pas le doute paisible. Sous l'indifférence apparente, un cœur inquiet veillait. Un cœur qui avait besoin de Dieu, qui le cherchait sans le savoir. L'épisode raconté par Dom Cressy, sans doute d'après David lui-même, nous montre, non pas un retournement soudain, une « conversion » inattendue et miraculeuse, mais plutôt l'aboutissement d'un long travail intérieur. Quoi qu'il en soit, voici le fait :

Les fonctions de *Recorder* obligeaient David Baker à de fréquents déplacements pour trancher des procès non seulement dans sa ville, mais dans la région. Pendant une de ces courses qu'il faisait à cheval, le jeune homme cheminait, en proie à de profondes réflexions. (On ne nous dit pas lesquelles, mais il est aisé de les deviner; et l'on songe à saint Paul sur le chemin de Damas.)

Comme ses réflexions lui tenaient l'esprit entièrement

4. C'était la *Blue Coat School*, une fondation faite par Édouard VI avec un bien volé à l'Église.

5. Il y avait en Angleterre quatre corps qui seuls donnaient droit à plaider devant les Cours de Justice : *Inner Temple, Middle Temple, Lincoln's Inn, Grays's Inn.*

distrait, au lieu d'aller vers un gué qui lui eût permis de passer sans danger une rivière au cours impétueux, il laissa son cheval s'engager dans un petit sentier battu qui le mena bientôt à un pont rustique, fait pour les piétons avec des branches d'arbres. Assez large à l'entrée, ce pont se rétrécissait de plus en plus et enjambait la rivière à une grande hauteur au-dessus des eaux. Le cavalier ne s'aperçut du danger qu'au moment où son cheval s'arrêta subitement, en hennissant de peur et tout tremblant. Alors, soudain, il se vit sur le point de perdre la vie. Impossible d'avancer ni de reculer. Sauter dans la rivière qui, à cet endroit, était resserrée, profonde et impétueuse, c'était sauter dans la tombe, pour un homme qui ne savait pas nager. Dans cette extrémité de danger, dont aucune habileté humaine ne pouvait le tirer, il se trouva contraint d'élever sa pensée vers quelque puissant secours supérieur à la nature; alors il prit une résolution intérieure qui fut telle : « Si j'échappe à ce péril, je croirai qu'il y a un Dieu qui prend plus de soin de ma vie et de ma personne que je n'en ai pris de l'aimer et de l'adorer. » A peine avait-il formulé cette pensée qu'il s'aperçut que la tête de son cheval était tournée vers la rive, et en quelques pas il se trouva hors de danger. C'est du moins ce qu'il constata; mais comment la chose s'était faite demeurait un mystère. Aucun doute n'était permis : sa délivrance était surnaturelle. Il sentit si vivement une telle miséricorde de Dieu à son égard que le désir se fit en lui de Le servir suivant les pauvres lumières qu'il avait de Lui. Et depuis lors il résolut non seulement de croire en Dieu et en sa Providence, mais de Le servir d'une façon ou l'autre.

Il n'y a pas à s'y tromper : voici bien cette lumière soudaine, cet appel intérieur qui est au principe de tant de vies mystiques. Peu importe la forme qu'il revêt; qu'il s'accompagne ou non de visions, de voix entendues; qu'il soit éclatant ou, comme ici, très humble : le jeune Baker, déjà tourmenté de doutes et sollicité par un esprit qu'il ignore, se sent désormais séparé du monde, marqué du signe certain d'une destinée intérieure.

Et le voici qui se lève aussitôt pour aller à la rencon-

tre de ce Dieu qu'il connaît si peu. Au milieu de quelles obscurités, de quelles controverses! L'Angleterre de 1600 est encore en pleine persécution religieuse. Les dissensions politiques enveniment les désaccords spirituels. Instruit, curieux, ayant déjà beaucoup lu et beaucoup discuté sans doute avec des camarades d'Oxford, notre jeune *scholar* ne sera-t-il pas tenté d'aller chercher sa lumière dans la forêt mortelle de la controverse? Heureusement il s'en détourne.

> *As for disputing*, il n'en faisait pas grand cas, pour la raison qu'elle [la controverse] soulève dans l'esprit des hommes les passions, le désir de vaincre, etc... si le cœur du controversiste n'est pas d'abord préparé à recevoir la lumière divine par une sérieuse conversion.

Pour lui, il voit deux moyens d'arriver à recevoir cette lumière : la prière, et puis la lecture sans parti pris (*reading with indifference*) qui donne à l'Esprit divin la liberté d'agir lui-même dans l'âme. Déjà paraît ici un trait du caractère de Baker que nous retrouverons tout au long de sa vie comme de sa doctrine : se laisser guider par l'Esprit-Saint.

Lecture et prière amènent David Baker à faire sa soumission à l'Église catholique. Le jeune converti se fait tout de suite apôtre chez les siens, entraînant sa mère et sa sœur à le suivre. Puis, fidèle à sa promesse de servir Dieu de son mieux, il songe à se faire religieux. La vie des prêtres anglais, traquée, errante, obligée à mille ruses et déguisements, ne lui convenait pas : il aspirait déjà à une vie retirée et contemplative. Nous avons vu ses démarches à Londres, sa rencontre avec des Bénédictins anglais qui avaient fait profession, pendant la tourmente, en Italie et en Espagne, enfin son départ pour l'Italie, où il prendra l'habit bénédictin. J'en viens tout de suite à sa vie intérieure.

Ce fut pendant son noviciat qu'il commença l'usage de

la prière mentale. C'était alors l'âge d'or de la méditation. « Élaborée comme un code de la prière pour les âmes qui vivaient dans le monde », dit Dom Knowles, « elle avait gagné les monastères d'hommes et de femmes dans toute l'Europe », et devenait la règle de toute vie spirituelle[6]. Le jeune novice s'y exerça donc avec ardeur, bien qu'elle fût contraire à sa nature d'esprit. Trois mois suffirent pour la lui faire trouver pesante, et bientôt stérile. Il était prêt, dit son biographe, « pour une prière plus pure et plus parfaite de la volonté » : entendez pour une prière plus affective, consistant surtout en élans de la volonté pour s'unir à Dieu sans le secours (ou l'obstacle) des raisonnements et des représentations imagées.

Mais ne trouvant de l'aide ni dans les livres ni dans les conseils de ses supérieurs pour s'engager dans cette voie nouvelle, sa récollection, qui avait été profonde, se dissipa peu à peu, et son cœur devint froid, sec, vide de tous sentiments affectifs. Voyant ce changement, il essaya de réveiller sa dévotion de toutes les manières, cherchant les livres, les tableaux les plus émouvants dont il eût entendu parler — mais en vain. Aucun travail de l'imagination ou de l'entendement ne pouvait plus agir sur la volonté. Ses heures d'oraison, pleines maintenant d'aridités et de distractions, lui devinrent si pesantes qu'il n'eut plus le courage de les continuer : il se contenta de la prière vocale et des observances de la règle, dont la vertu, dans une si grande solitude, était peu efficace pour entretenir les bon-

6. « Les disciplines nouvelles s'étaient, depuis la contre-Réforme, acclimatées dans le monde entier. Je veux parler de cette méditation discursive dont les Pères de la vie commune avaient esquissé le premier programme, dont les *Exercices* de saint Ignace avaient fixé les méthodes, et dont les Jésuites avaient propagé la pratique avec un succès miraculeux. Ordres anciens et nouveaux, clercs et laïques, chaque matin une demi-heure ou une heure consacrée à discourir sur les vérités religieuses; chaque jour deux longs examens de conscience... où la machine discursive jouait à plein rendement... tant qu'enfin la vie chrétienne allait se développant sous le signe du discours... » Bremond, tome XI.

nes dispositions de l'âme; il constata un déclin manifeste de la piété et de toutes les vertus intérieures, et en peu de temps il devint tiède et tout tiré hors de lui-même[7].

Défaut de la méthode, oui, sans doute : elle ne convenait pas à Baker. Mais aussi défaut du sujet lui-même, et qu'il faut noter tout de suite, car nous le retrouverons. Baker est un instable. Il a du mal à ne pas changer souvent d'humeur, et à ne pas suivre son humeur quand elle change. Une âme de bonne volonté, certes — mais de volonté forte, énergique, non pas. Il n'aime point faire violence à la nature. Persévérer dans une prière qui ne lui plaisait point est au-dessus de ses forces.

Et sans doute faut-il chercher à son découragement d'autres raisons, plus humbles encore : une santé délicate, éprouvée par le changement de climat et de régime, un dépaysement trop fort pour lui. En fait, il tomba malade avant la fin de son noviciat, et ses supérieurs jugèrent prudent de le renvoyer en Angleterre. Allait-il rompre ses chaînes? Oh! non, cette âme-là ne quittera plus Dieu. Il fit profession l'année suivante, et devint moine de l'abbaye de Westminster en 1607.

Les Bénédictins anglais, reconstitués depuis quelques mois, n'ayant pas encore de monastère, le voilà moine gyrovague, et toujours contemplatif de désir. Il s'isole, dans le secret et le silence, d'abord en compagnie d'un jeune homme, fils du duc de Westmoreland, puis chez Sir Nicholas Fortescue. Là, sans maître, sans règle, à la

7. *Extroverted* : c'est un des mots familiers de Dom Baker. Il l'oppose aux âmes *introverted*, aux âmes intérieures. Ainsi Benoît de Canfeld : « Quand l'âme s'introvertit, elle s'enfuit et a comme une certaine crainte des choses extérieures. » Le P. Paul de Lagny, dans le *Chemin abrégé de la perfection*, dit aussi : « Cette manière d'oraison est appelée *introversion*, parce que l'âme qui est attirée par l'attouchement divin au-dedans de soi se retire du dehors de ses opérations sensitives pour se recueillir au plus intime de son fonds. » M. Bremond dit que le mot d'introversion « est familier à presque tous nos maîtres ».

manière des ermites anglais du Moyen-Age, Richard Rolle et bien d'autres, il reprend une vie de prière mentale. Il a décrit lui-même cette expérience avec une naïveté de cœur touchante; c'est lui que nous allons écouter maintenant[8].

> J'ai connu un homme qui avait un grand désir de vie spirituelle. Il fut mon disciple, faute d'un meilleur maître. Nous habitions ensemble, et même nous ne nous quittions jamais : ainsi j'eus toute facilité de savoir ce qui se passait en lui... Avec sa permission, je vous ferai connaître cette expérience, autant que je puis m'en souvenir, la comprendre et l'exprimer, afin de vous faire voir la diversité parfois étrange des opérations spirituelles, qui pourra servir de lumière et d'enseignement pour d'autres...

Ce préambule est un subterfuge : le disciple dont parle Baker, c'est lui-même, confondu avec son directeur. Pudeur bien naturelle, et que l'on comprendra mieux encore lorsqu'on verra l'étonnante sincérité de cette confession.

> Quoique ces choses soient bien secrètes par leur nature même, et doivent être tenues secrètes dans leur nature intime — et c'est pourquoi j'ai appelé le présent traité *Secretum*, parce qu'il n'est destiné qu'à un petit nombre d'âmes et bien préparées à entrer dans ces secrets... cependant j'ai confiance qu'elles n'en feront aucun usage mauvais ou dangereux; aussi, au péril de la modestie et de la courtoisie [envers le soi-disant disciple], je vous dirai quelque chose de cette expérience...

Baker avait trente-deux ans lorsqu'il entreprit ce

8. Ces confidences ont été publiées par Dom Mac Cann, sous le titre : *The confessions of Ven. Father Baker*. En réalité, elles sont tirées des deux volumes du *Secretum sive Mysticum*, un traité où Baker exposait le *Cloud of unknowing* d'un mystique anglais du Moyen Age. Ce sont les digressions autobiographiques de ce traité qne Dom Mac Cann a isolées et reliées entre elles.

nouveau voyage dans la solitude « où Dieu parle au cœur ».

En l'espace de seize mois, il parvint à la contemplation, par le moyen et l'aide de certaines grandes mortifications, que Dieu lui avait ménagées pour son progrès intérieur. Ses heures de prière n'étaient pas très nombreuses, sauf pendant quelques semaines avant l'entrée dans la contemplation. A ce moment, son oraison s'étendit jusqu'à occuper cinq ou six heures. Au début, sa prière consistait en actes [de la volonté] ; il en vint aux aspirations seulement un mois ou deux avant d'atteindre la contemplation proprement dite.

Il est nécessaire, ici, d'indiquer brièvement la terminologie de Baker. Il distingue :

1) La méditation, activité de l'entendement. C'est à peine une prière.

2) L'exercice de la volonté : l'*intentio cordis*, actes directs de la volonté pour s'unir à Dieu, sans réflexions ni images. Ces actes sont d'abord *forced*, provoqués, volontaires. Puis ils deviennent plus aisés, plus spontanés; enfin viennent :

3) Les *aspirations*, actes de l'âme produits sans doute par elle, mais sous une « motion intérieure » proprement divine.

En vérité cet exercice des aspirations ne vient pas seulement de l'esprit, de la volonté ou du choix de l'homme, mais de l'instigation, de l'instruction ou information divines. L'homme en est l'agent, mais il les produit par une motion de Dieu qui à la fois excite sa volonté et lui apprend comment agir, ainsi qu'un maître qui enseigne l'écriture à la fois meut et guide la main de son petit élève [9]. Dans ce cas, il y a donc un double *divine call* :

9. On retrouve cette même comparaison dans Séguenot, cité par Bremond, VII, 22. D'autres textes d'auteurs mystiques nous feront comprendre ceux de Baker. Ainsi Benoît de Canfeld : « Il faut savoir que notre intérieur n'est pas perfectionné, ni la vraie con-

Dieu incite l'âme à s'élever immédiatement à une telle aspiration ou élévation, et en même temps il l'en rend capable.

Ceci pourtant n'est encore que de la contemplation active, que Baker distingue essentiellement de la contemplation passive ou infuse[10]. Celle-ci ne vient qu'après, et il n'est aucunement en notre pouvoir de la produire.

La connut-il, quant à lui? Sans aucun doute; voici ce qu'il en dit, qui n'est point tiré des livres :

Maintenant, quant à sa contemplation passive, il ne peut la décrire que faiblement, d'une part parce qu'un travail purement spirituel n'est pas explicable par des mots, d'autre part parce qu'elle est sortie de sa mémoire, depuis le temps... [11]. Mais, autant que sa mémoire est fidèle, je dirai que c'était Dieu parlant à l'âme. Je ne sais si l'âme

templation acquise par tels discours et méditations, qui sont actes d'entendement, mais par ferveur, amour et affection, *qui sont les actes de la volonté*... Car la spéculation de l'entendement proportionne le Dieu tout-puissant, infini et incompréhensible, à notre petite capacité; mais, au contraire, la volonté, par amour, se proportionne en quelque degré à l'infinité et toute-puissance de Dieu... Cette spéculation d'entendement est chose humaine, nous faisant demeurer en nous-mêmes, mais l'amour de la volonté est chose divine, nous élevant et tirant hors de nous-mêmes et nous transformant en Dieu. » (*La Règle de perfection.*)

Le P. Ubald d'Alençon, résumant le mysticisme de l'école franciscaine, dit : « On retrouve chez lui [le P. Paul de Lagny], comme chez ses prédécesseurs, la même suprématie de la volonté sur l'intelligence...; le même enseignement que notre oraison se conforme d'ordinaire à l'état de notre volonté, parce que, dans l'oraison, « l'entendement reçoit beaucoup plus d'assistance de la volonté, dans les *aspirations surnaturelles*, que la volonté n'en reçoit de l'entendement ». (Cité par Bremond, t. VII.)

10. J.-P. Camus, distinguant l'oraison passive de l'autre, dit qu'il y a « plusieurs *élévations d'esprit*, que quelques-uns tiennent pour des effets de l'oraison passive, qui ne le sont que de l'active, encore bien simple et peu avancée ».

11. Dix ans après seulement, Baker écrivant, en 1629, de faits qui dataient de 1607-1609. Cette seconde raison paraît faible, et la première était suffisante.

répondait à Dieu ou non. Le disciple [c'est toujours lui-même] aurait pu, s'il l'avait voulu, bien observer les phases de cet entretien et en faire quelque relation. Mais aujourd'hui il en a oublié en grande partie la substance [12]. Ce qu'il sait encore, avec la plus grande certitude, aujourd'hui comme hier, c'est qu'un tel entretien ne pouvait être l'œuvre que de Dieu seul, et non pas l'œuvre d'une créature. Et cela, il le sait non seulement par les bons effets que cette contemplation produisit (hélas! le malheureux n'en sut pas faire l'usage qu'il aurait dû), mais aussi parce que l'opération se passait dans la substance même de l'âme [13], ce qui ne peut être l'œuvre d'aucune créature. Pourtant, ce n'était pas une vision de Dieu. Remarquez que l'auteur du *Nuage* dit que, tant que l'homme est en vie, il aura toujours entre lui et Dieu le nuage de l'inconnaissance. Car, si haut qu'un homme se dégage et s'élève au-dessus des sens dans la contemplation, il ne voit pas Dieu pour autant. Il peut seulement s'élever

12. Qu'il en ait « oublié la substance », c'est tout naturel. Sauf lorsqu'il s'agit, très exceptionnellement, de lumières intellectuelles proprement dites, le mystique ne peut rien exprimer de ses états de contemplation, qui se passent en dehors de la zone des représentations intellectuelles. Lorsque Baker nous dit : « Il me semble que c'était Dieu parlant à l'âme, il ne veut donc pas désigner un message précis, des paroles intérieures; il veut dire plutôt, sans doute, Dieu présent à l'âme. Sentiment de présence et d'action divine, émotion sans forme distincte, certitude douce et profonde, telle que saint François de Sales la décrit : « Notre-Seigneur répand imperceptiblement au fond du cœur une certaine douce suavité qui témoigne sa présence, et lors les puissances, voire les sens extérieurs de l'âme, par un certain secret contentement, se retournent du côté de cette partie où est le très aimable et très cher Époux. » A vrai dire, la notation de Baker est assez vague; et à peine l'a-t-il donnée qu'il s'engage dans une explication tirée de lectures, qu'il se réfère à des autorités doctrinales, et que nous quittons le terrain des souvenirs précis et vivants. Si Baker ne distinguait avec force cet état de ses expériences antérieures, on n'aurait même pas l'impression qu'il s'agit bien ici d'un état d'oraison passive. Mais nous verrons par la suite qu'il n'y a pas lieu de mettre en doute son affirmation.

13. Ce terme est dans le *Nuage de l'Inconnaissance*. Il est aussi dans saint Jean de la Croix.

au-dessus de toutes les choses créées et voir qu'aucunes d'elles n'est Dieu, mais il ne voit pas Dieu, cette vision est réservée à la vie future. C'est pourquoi la plus haute vue de Dieu qu'un homme peut avoir par l'exercice de son activité n'est que suivant la foi... Ceux-là donc sont déçus qui croient que les âmes ayant atteint à la pure nudité de l'esprit voient Dieu, dans l'exercice de leurs puissances, autrement que selon la foi... Je dis ceci de la contemplation active. Pour la passive, laquelle est entièrement au bon plaisir de Dieu, et qu'il accorde rarement, Dieu peut sans doute y montrer et communiquer ce qu'Il veut ; mais jamais Il ne s'y montre tel qu'il est dans son essence.

Ladite contemplation advint à notre disciple dans la matinée, vers 11 heures, avant qu'il eût pris aucune nourriture. Il avait, suivant sa coutume, passé la première partie de cette matinée en une oraison assez longue et continue, et à peine l'avait-il quittée que l'esprit de prière vint en lui — une ou deux fois dans cette matinée. La dernière fois un peu avant 11 heures, comme j'ai dit ; et alors il fut élevé à la contemplation. Je vous dis ceci pour vous faire savoir que j'ai observé, et j'estime qu'une telle contemplation ne vient à un homme d'ordinaire que lorsqu'il a été longtemps en oraison, et qu'il est parvenu au sommet de celle-ci, aussi haut qu'il peut aller. Alors, en cet état, Dieu devient le seul ouvrier... Je crois que la contemplation de notre disciple ne dura guère plus d'un demi-quart d'heure, un quart d'heure au plus. Et ses sens étaient aliénés ; je veux dire qu'il eut une extase[14].

Ayant ainsi décrit cette visite divine, Baker en note les effets en lui :

On peut dire du moins quelque chose des effets, des conséquences qui suivent cette union passive. Aussi je veux vous dire maintenant ce que notre disciple éprouva, les changements qu'il remarqua en lui en suite de cette union :

14. *I mean, in a rapt.* Je crois qu'il faut traduire ce mot par extase plutôt que par ravissement, sainte Thérèse réservant ce dernier terme pour une union plus élevée que la simple extase.

Trois changements notables pour le bien, oui, le plus grand bien de l'âme, furent effectués par cette opération. Le premier fut une prière beaucoup plus pure, plus aisée, moins pénible à la nature et plus dégagée des sens qu'auparavant. Oui, une prière stable et parfaitement paisible. Car cette contemplation avait opéré une sorte de séparation du sens, une libération parfaite des activités sensibles, et dès lors comment douter que la prière de notre disciple fût plus aisée et son esprit purifié?

Le second effet fut l'illumination, une grande et étrange illumination. En voici un signe. Le même jour, ou le jour suivant, notre disciple, prenant en main un livre de spiritualité (mettons que ce fût un des livres de Blosius qu'il avait)... il s'aperçut qu'il le comprenait d'une manière beaucoup plus haute et plus profonde qu'auparavant. Il y pénétrait en esprit, si je puis dire, et sans étude, spontanément, le vrai sens spirituel lui en était révélé. Il lui semblait ne s'être nourri auparavant que de la lettre du texte, et désormais il y voyait de prime abord l'esprit... S'il avait ouvert à ce moment l'Ancien ou le Nouveau Testament (il n'en avait pas sous la main) il en eût aussitôt compris tous les passages, ce qu'il ne pouvait faire jusque-là. Et la raison en était qu'il était maintenant éclairé par l'Esprit qui avait inspiré ces livres et qui continue de parler en eux. Il s'étonnait d'un tel changement en lui. On lit dans la vie de Tauler qu'il eut une telle illumination pendant sa première contemplation, au point que, tout surpris, il fit chercher le laïque qui l'avait converti pour lui demander la raison d'une chose si étrange[15]...

Le troisième effet fut un assujettissement plus grand de

15. De même sainte Thérèse : « Quand c'est Dieu qui arrête et suspend l'entendement, il lui fournit de quoi admirer et de quoi s'occuper ; alors, dans l'espace d'un *Credo*, nous recevons, sans discourir, plus de lumière que nous ne pourrions acquérir en bien des années par nos industries terrestres. » Et ailleurs : « Pendant bien des années, j'ai lu une foule de choses sans les comprendre... Mais, quand il plaît à Sa Majesté, elle enseigne tout en un moment, et d'une manière qui me jette dans la stupeur. » (*Vie*, ch. XII.)

Et saint Jean de la Croix : « Il arrivera qu'une personne qui ne s'attend à rien aura soudain l'intelligence très vive de ce qu'elle lit ou de ce qu'elle entend dire, et cette intelligence est beaucoup plus

la partie sensitive de l'âme à la volonté supérieure, un accroissement de vertus, et par suite plus de grâce et de facilité à mener une vie meilleure qu'auparavant.

... Et maintenant, continue Dom Baker, je voudrais vous dire la merveilleuse certitude et la grande admiration que l'âme reçoit des vérités de la religion chrétienne au cours de ces unions passives. Aucune religion, judaïque, musulmane, hérétique ou païenne n'a jamais pu amener des âmes à une telle contemplation — aucun esprit naturel, aucune industrie humaine ne le peut — et ne le peut aucun ange bon ou mauvais, aucune créature quelle qu'elle soit. Celui-là seul qui a créé l'âme, qui lui conserve l'être et qui peut la changer, la transformer ou l'annihiler, Celui-là seul peut produire en elle un tel ouvrage. Et c'est ce que l'âme voit très clairement, comme elle voit aussi

lumineuse que les paroles dont il s'agit, prises littéralement. » (Montée du *Carmel*, II, 6.)

Et Marie de l'Incarnation : « Notre-Seigneur me donnait des intelligences accompagnées d'une suavité nourrissante sur la Sainte Écriture. J'entendais le français de ce que je chantais et récitais en latin au chœur, ce qui emportait mon esprit... » (*Relation* de 1654, XXXIV.)

Il y a des distinctions à faire dans ces « illuminations ». Parfois, en effet, dans certains états passifs, Dieu instruit, éclaire l'âme par un mode particulier, anormal, de connaissance — ainsi dans la vision intellectuelle de certains mystères — accompagné d'une clarté et d'une certitude spéciale, qui ne sont point d'ordre logique. Parfois aussi l'action de la grâce divine éclaire l'âme par des voies normales, qui doivent être rapprochées de la psychologie naturelle. Le cas de Baker pénétrant le sens mystique de son Blosius me paraît de cette nature. Qui n'a connu quelque expérience analogue? Tel passage d'un livre qui ne nous avait pas frappé, tel vers d'un poète, tel thème d'une symphonie qui n'éveillaient rien en nous, nous reviennent soudain, un jour, chargés d'une lumière, d'une richesse d'émotion, qui sont pour nous une révélation. Sous les mêmes mots, les mêmes signes, l'idée abstraite est devenue l'idée vivante. Dans la vie morale en particulier, ce fait est si fréquent qu'il prend figure de loi, et il n'y a pas un chrétien qui ne le connaisse bien. A mesure que progressent notre vie intérieure et notre esprit de prière, les textes sacrés, ou simplement les écrits des maîtres spirituels, se chargent d'une substance plus profonde, plus nourrissante pour l'âme. L'expérience des mystiques, ici, diffère en intensité, plutôt qu'en nature, de l'expérience commune.

que tout ce qui lui est manifesté dans cette contemplation est d'une vérité certaine et absolue. Oh ! l'heureux témoignage de notre croyance ! Quel mérite reste-t-il à croire après avoir *vu* de cette façon ? Un homme qui a vu les mystères de notre foi avec autant de clarté et d'évidence que s'il les voyait de ses yeux et les touchait de ses mains peut bien dire que Dieu n'a plus à le récompenser d'y ajouter foi... Quoique cette vue soit inférieure (quant à la clarté) à la vue que les âmes ont dans le ciel, cependant quant à la certitude absolue de leur vérité, je ne puis dire qu'elle soit guère inférieure à celle que possèdent dans le ciel les bienheureux qui voient Dieu tel qu'il est en lui-même. Seulement, dans la contemplation de cette vie terrestre, on ne voit de Dieu que certaines images ou *espèces* limitées et créées... Ce sont de telles contemplations qui faisaient sainte Thérèse si assurée quant aux articles de sa croyance qu'elle se croyait capable de les démontrer et de confondre tous les hérétiques du monde.

Après la lecture de telles pages, il est difficile de croire que Dom Baker n'ait pas abordé les rivages du mystérieux royaume. Ce qu'il en dit rend un son trop conforme à celui des mystiques qui en ont exploré les profondeurs ; tout au moins y a-t-il jeté un regard. Surprise de l'âme qui se sent tirée hors d'elle-même avec une douce violence et mesure la puissance de Dieu en elle ; illumination de l'esprit ; délices du sens [16], force surnaturelle

16. Il en donne un exemple assez particulier, assez naïf, mais où l'on reconnaît aisément les répercussions sensibles des faveurs spirituelles. « Je voudrais vous dire encore autre chose. Notre disciple, un peu avant et après sa contemplation passive, éprouvait un plaisir extrême lorsqu'il se trouvait entendre de la musique. Ce n'était pourtant que celle d'un luth ordinaire, et jouée par un artiste bien ordinaire aussi. Mais son âme était dans une disposition telle que cette musique l'élevait vers Dieu, augmentant sa dévotion, tout en étant agréable à la nature — oui, plus que jamais n'avait fait aucune musique, et plus que jamais par la suite et maintenant. La musique avait toujours excité en lui une certaine ferveur sensible. Mais, dans l'état présent, elle lui causait un plaisir extraordinaire et vraiment spirituel ; elle soulevait son âme vers Dieu mieux que n'eût pu faire quoi que ce soit.

donnée à la volonté pour pratiquer les vertus : tous les effets coutumiers des premières grâces mystiques sont là. Et, s'il fallait les confirmer encore, nous en aurions, si j'ose dire, la preuve contraire. Aussitôt après ces premières faveurs, Baker se trouva devant la grande épreuve qui les suit toujours : la période de sécheresses, de dégoûts, de perte de Dieu, que saint Jean de la Croix nomme la Nuit du sens, et que Baker appelle « la grande désolation ».

(*A suivre.*) PAUL RENAUDIN.

Jean de Saint-Sanson

Humilité

On connaît assez la nécessité, l'excellence et l'importance qu'il y a d'être profondément et radicalement humble. Mais les hommes, à parler naturellement, sont totalement opposés à cette vertu par leur vie animale et totalement effuse par appétit dans la corruption tant d'esprit que de corps, par toutes voies illicites. Cela fait qu'ils s'entre-mangent pour avoir la préséance et l'empire l'un sur l'autre. C'est ce qui compose le monde, — qui sont les superbes dont la terre est remplie à l'infini, et qui sont les instruments du démon contre les élus.

Pour y remédier, il a fallu qu'un Dieu se soit abaissé jusques à nous, vêtu de notre habit et chargé de nos peines et de nos infirmités, — excepté l'ignorance et le péché. Il a fallu qu'il prît notre nature, l'unissant à la sienne, afin de transformer en lui, par une autre union, — moindre à la vérité, mais très merveilleuse —, tous ceux qui, à son invitation, voudraient marcher par le chemin royal de la Croix, qu'il nous a si amoureusement frayé. Car il ne s'est ainsi humilié sous la puissance de Dieu, son Père, et ne s'est rendu obéissant à lui jusques à la mort, que pour lui donner gloire, lui témoigner son amour et nous convier, par son exemple, à suivre éternellement ses traces et ses

vestiges. Comme donc nos appétits sont très éloignés de son humilité, il faut nous en approcher par un désir amoureux de retourner à notre souverain bien et à notre principe éternel, par le moyen de l'humilité et d'une continuelle humiliation.

Plusieurs ne s'humilient que par hypocrisie, méchamment et pernicieusement; *l'intérieur desquels est plein de fraude et de déception*, se trompant eux-mêmes et autrui. Ce sont agents du diable, duquel ils font volontiers les affaires et portent ses intérêts. Dieu nous préserve, s'il lui plaît, d'être de ce nombre. Aussi n'est-ce pas de quoi il s'agit, mais de vivre dans une basse estime de nous-mêmes et de vouloir être traités comme très vils.

On assigne divers degrés et moyens, tant intérieurs qu'extérieurs, pour monter à cette divine vertu. Mais je ne fais pas état d'initier de si loin ceux à qui je parle; et je confesse aussi que je n'y suis pas propre; je n'en parle seulement ici qu'afin de leur inculquer vivement l'importante nécessité de leur continuel reflux en Dieu par vrai amour et par vraie vertu; et je les anime par les plus vifs et puissants motifs, tirés de l'amour même suressentiel qui est Dieu infini, *abrégé en notre chair*, dans l'abîme infini de son humilité. C'est pourquoi nous avons déjà dit que l'humilité ne convient pas aux hommes, mais à Dieu seul, qui s'en est voulu revêtir, afin que ceux qui ne doivent jamais passer à l'amour perfectif s'humiliassent au moins et confondissent leur arrogante superbe, par la vue de cette abyssale humilité du Verbe éternel fait homme.

Quant à ceux qui sont vivement touchés et remplis de la sapience divine, et pénétrés en toutes leurs puissances intérieures et extérieures par la vivifique abondance de son flux amoureux, ils sont si pleins de Dieu et voient si parfaitement le *Rien* de toutes choses et leur propre néant, qu'ils n'admettent point l'humilité pour eux ni en eux, comme telle. D'autant que l'humilité en elle-même n'est que l'ordre et la voie pour arriver au *Rien*. Pendant qu'on

voit et qu'on sent en soi quelque chose que ce soit, on est bien loin d'être anéanti. Le *Rien* donc est leur terme, à quoi ils ne manquent pas de faire servir et l'humilité et les humiliations, sans penser à l'humilité ni à humiliation, mais seulement à la vérité de leur rien.

Plusieurs, par leur effort naturel accommodé à la suavité de la sapience, ont bien découvert ce secret par sentiment. Mais quand il a été question de travailler nûment aux vertus, ils se sont trouvés tout vides et tout dénués de bonne volonté et de force pour ce travail, tant à l'agir qu'au souffrir et, par conséquent, vides des mêmes vertus. Car quoiqu'ils semblent en avoir un désir infini, néanmoins cela n'est pas; d'autant que ces habitudes ne peuvent compatir ni demeurer ensemble avec leurs naturels trop vifs et trop animaux et dominés, en leur fond, de l'esprit de superbe. Et plus ils désirent s'affranchir de cette tyrannie, tant plus ils y sont fortement engagés, — tant aux occasions de travailler que hors d'icelles.

Toutefois, ils ne se doivent pas déconforter pour cela, car s'ils se résignent à Dieu et à son éternel plaisir, avec une extrême douleur de se voir tels, il acceptera leur bonne volonté, prenant pour satisfaction et contentement leur humilité nue, profonde et très renoncée. Par ce moyen il les préserve de la vaine complaisance et conserve leurs âmes pour le reste de ses dons. Ainsi l'enflure douloureuse préserve ces fonds-là de l'enflure délectable, qui est la vaine complaisance d'eux-mêmes, — dont ils seraient remplis si toutes choses leur étaient favorables, en matière de perfection...

Au reste, le vrai humble ne sait ce que c'est que l'humilité pour lui. Il ne s'attribue que vileté entre les créatures, vu la science et la croyance qu'il a de son rien. On ne lui saurait faire tort ni injure, vu qu'on ne saurait tant prendre de plaisir à le déprimer qu'il en prend à s'avilir. Il y a néanmoins plusieurs degrés pour ceci dans les esprits et dans les fonds des hommes, et les degrés d'humilité sont innombrables, selon les appétits d'un chacun.

Humilité politique

Les hommes, même assez bons, ne passent point cela, leur humilité ne consiste qu'en certain ordre, et en certaine civilité et soumission extérieure. Les rois mêmes prennent plaisir à s'humilier ainsi. Ce qui fait que leurs bons sujets se sentiraient confus s'ils ne s'humiliaient à leur exemple. Mais, à vrai dire, cette sorte d'humiliation est plutôt un effet de police et de considération humaine qu'autre chose : attendu que la nature sait bien tenir cet ordre en la due police de ses républiques. Et quoique cette considération puisse produire de bons effets, cela est trop sensible et trop éloigné de sa source, — qui est Dieu fait homme, sur les divins appétits duquel il faut que nous réformions les nôtres...

Humilité claire et humilité fervente

Or il y a deux sortes d'humilités : l'une *claire*, qui s'exerce par effort de raison, et l'autre *fervente*. La première n'est pas de grande durée ni de grande force, parce que les hommes ne peuvent souffrir le désordre ni le défaut en autrui. Et comme le désordre est plus fréquent en l'homme que le bon ordre, ceux qui ne sont humbles que par raison se portent incontinent avec impatience contre ces désordres et se jettent là-dessus pour en faire la proie de leurs diverses passions.

Sur quoi il faut dire en passant que les hommes ne sont point blessés par les hommes ni par les diables, mais par eux-mêmes. Ils se tuent eux-mêmes des armes que les autres hommes leur forgent seulement par occasion et même sans y penser. Ils se perdent eux-mêmes, par leur superbe, qui rend le commun des hommes si faibles que par la moindre touche qu'on puisse faire de parole à leur honneur (dont ils sont diaboliquement idolâtres) on

les précipite en enfer, sur le bord duquel ils vivent continuellement, prêts à perdre la grâce de Dieu en toute occasion, sans s'en mettre aucunement en peine. Ceux qui n'ont pas dompté leurs passions ne sauraient soutenir le désordre d'autrui. Et même ceux qui vivent à Dieu imparfaitement tombent dans ce défaut. Ils veulent voir reluire partout la perfection entière dans les autres, cependant qu'eux-mêmes demeurent et gisent dans leur imperfection, plus grande que celle de ceux qu'ils exaspèrent avec tant de zèle. C'est ce qui fait voir le faible fondement de l'humilité qui n'est exercée que par la seule raison; — je dis même, dans les meilleurs de ceux que nous supposons ici.

Mais l'humilité *fervente* a bien un autre motif, d'autres raisons et un autre ordre dans les vrais saints, et plus encore dans les plus parfaits. Ils n'ont égard à rien, ni du dehors ni du dedans, pour les exciter à l'amour. Mais mourants à tout cela en un temps, et entièrement morts à un autre, ils sont éternels, immobiles et forts en esprit pour tout endurer et soutenir. Tout cela demeure au dehors, sans leur faire aucune impression. Et par ce moyen ils jouissent de Dieu en éminent repos, ineffablement ravis en sa perpétuelle contemplation et, en quelque façon, bienheureux en cette vie, vu l'ineffable amour et douceur qu'ils trouvent là-dedans sans réflexion. Je dis sans réflexion, car ils suivent toujours ce qui les ravit à soi et demeurent toujours plus purs, plus lumineux, plus forts et surtout plus humbles et plus parfaits en tout sens.

Le seul amour, soit actif, soit passif, est leur éternel motif, qui change les vertus en lui-même et qui les exerce sans aucun égard à ce qu'elles sont en soi, mais en lui-même. En sorte qu'elles sont simples et uniques, en l'amour déiforme, et leur très simple intention est changée en continuelle attention. C'est en l'ardent et continuel exercice de ce feu amoureux et réciproque entre Dieu et l'âme que ceux desquels nous parlons ne sentent

plus avoir d'appétit ni de sens pour les choses du dehors. Car l'âme, à force de vive et forte pénétration que son cher Époux fait de toutes ses puissances, se voit et se trouve très large et très une, en la bienheureuse région de tous les esprits amoureux, passés, fondus et perdus au même amour.

Là l'esprit, — ou, pour mieux dire, tout l'homme rendu déiforme d'une ineffable manière —, est si unique et si simple en sa perception qu'il ignore toutes les formes, images et figures scientifiques. Cela demeure au dehors quant à lui; quoique les hommes qui ne vivent que selon la nature en fassent tant de cas. Que si on ne les ignore pas, parce qu'on les a acquises autrefois, elles sont si éloignées de l'appétit (— qui ne veut jamais savourer que l'éminente sapience dont il est pénétré —) que ce qui ne lui était auparavant que science lui est désormais un vrai goût de sapience divine.

En effet, tandis que l'appétit se trouve encore en quelque vigueur pour savourer la science comme telle, cet appétit-là n'est pas plein de sapience, ni par conséquent plein au Tout de Dieu. Et il est bien éloigné d'y être entièrement réduit et perdu. Et cela est ainsi encore qu'un homme semblât tout enflammer et tout enivrer du divin Amour par le flux igné de son cœur et de son esprit. Il est nécessaire que la sapience surmonte parfaitement la science et que l'appétit soit entièrement mort à celle-ci. Quand même la science est infuse, elle ne délecte pas l'appétit possédé par la sagesse. C'est alors une double sapience, ou si vous voulez, une docte sapience : — ce qui n'est pas souvent donné aux hommes, si ce n'est pour gérer et traiter choses grandes et merveilleuses. L'une et l'autre furent également données par le Saint-Esprit en son don septiforme aux apôtres, afin de conquérir tout le monde à Jésus-Christ. Voilà, quant à nous, où est la région de cette vertu : là où la créature est parvenue à force d'aimer et de mourir de la plus profonde humilité qui se puisse penser.

Moyens de parvenir a l'humilité

Quant aux imparfaits mourants, c'est à eux de s'examiner sur les effets de cette vertu : — s'ils sont fidèles à l'entière observation d'eux-mêmes; — s'ils ont une force passive et active pour souffrir éternellement, sans s'émouvoir si peu que ce soit dans l'opprobre et mépris éternel et dans les éternelles moqueries, confusions, injures et calomnies. Si quelqu'un, à l'abord de ces choses, se ressent si peu que ce soit, il n'a pas cette habitude en souveraine perfection. C'est ici que, pour l'épreuve de cette noble vertu, toutes les vertus sont en exercice, chacune selon son rang. Et les personnes que nous supposons n'ont repos qu'en ceci même, dans le continuel aspect de notre divin Sauveur.

Ceux qui ne sauraient vivre si parfaitement pourront tendre à ceci le mieux qu'il leur sera possible; — se renonçant et résignant à être privés de ce qu'ils ne peuvent avoir. Cette profonde vertu n'est pas donnée de Dieu à tous, mais à qui il lui plaît. Celui-là est assez saint en quelque façon, qui tend à ceci de toutes ses forces, tant d'esprit que de corps —, et qui vit au plus près de ceci qu'il lui est possible, sans penser ni à saint ni à sainteté, quant à soi. Et quoiqu'il ne pénètre pas si avant en cette région si éloignée, qu'il fasse son mieux. Marchant toujours par ce chemin, sans s'arrêter, il parviendra au lieu que Dieu lui a déterminé de toute éternité, — chérissant le plus et le total en ceux qui sont vraiment saints et meilleurs à son respect.

Pour mon regard, sans m'arrêter à la circonférence et aux particularités de ceci, mon but est de montrer l'excellente beauté de la divine sapience en elle-même, laquelle désire faire infiniment plus qu'elle ne fait dans les hommes, à cause des empêchements et de leur résistance actuelle. Mais en tous ceux qui la révèrent comme il faut, elle est glorieuse. Elle désire remplir de tous ses biens,

de sa gloire et de ses dons jusques à regorger, tous ses excellents élus, et les récompenser de sa pleine jouissance. Tant moins ils y réfléchissent, tant plus et tant mieux cela sera de sa part. Car chacun d'eux, — tels que nous les supposons —, n'a aucun égard qu'à lui consacrer mille vies, en toute manière. Plusieurs d'entre eux sont même tout autres et autrement véritables à leur amour et à ses pratiques qu'ils ne pensent. Car leur état et leurs opérations sont plutôt hors d'eux qu'en eux-mêmes : à raison de quoi ils vivent purement abstraits de tout le sensible et deviennent, par succession de temps, purs esprits auxquels leurs corps sont assujettis.

C'est là qu'est la sapience ; et ceci est sa gloire et son repos. Ici se fait l'entière production de ses divines merveilles, dont on ne sait que penser ni que dire, vu l'ineffable et le ravissant aspect de sa nue beauté, laquelle change et transforme les hommes en soi, d'une manière ineffable. Car comme ils sont habitants de cette région divine, — qui n'est autre que la même sapience —, ils sont là perdus et regorgeant de tous ses biens et de toute sa gloire, à la mesure de leur amour.

C'est ainsi que la sapience édifie sa maison et que la créature, faite hôtesse de cette divine sagesse, la loge avec un mutuel et réciproque plaisir. Et c'est une merveille que l'hôte et la maison sont une seule et même chose. L'amour et la vertu bâtissent cette maison, ce vaisseau, cette capacité ou, pour mieux dire, ce temple où la sapience doit loger. Ce n'est pas le grand nombre d'œuvres qui composent cette divine fabrique, — c'est l'infini amour, qui ne sait point la détendue de son Objet en tout sens et manière possible (1). Et l'humilité l'accompagne en pareil degré d'éminence et de force, pour la production de toutes les vertus.

Tout ceci n'est autre chose que le même fond, totale-

(1) Détendue de son Objet : action de cesser de tendre vers l'objet.

ment pénétré des innombrables effets que Dieu y produit par ses avènements. Car je suppose qu'il y a toujours accompli son ouvrage d'une merveilleuse façon, et de mieux en mieux : de sorte qu'enfin l'âme, dans le succès de ses pertes profondes en Dieu, s'est trouvée plus agie qu'agissante et plus passive qu'active. Quoiqu'il soit vrai que cette éminente perfection n'est pas l'œuvre d'un peu de temps.

Il semble que je me sois fourvoyé de mon sujet de l'humilité. Mais non : car l'humilité accompagne ici inséparablement l'amour. Ils font tous deux ensemble l'excellence des serviteurs de Dieu. Or, comme il peut arriver qu'un homme soit devenu si parfaitement humble qu'il ne sache plus ce que c'est qu'humilité, ni autre vertu comme telle, en sa pratique, — de même on peut ignorer ce que c'est qu'amour, à force de l'avoir surpassé en Dieu d'une manière ineffable. De vrai, tout aussitôt qu'il n'y a plus rien de l'homme en homme, il est dès lors le vif instrument de Dieu, pour faire, sans réflexion, incessamment et éternellement, sa très sainte volonté. Je rentre donc au *Rien*, tant des créatures et de moi-même, pour être passivement et éternellement agi de Dieu, sans amour, sans humilité et sans autre vertu. D'autant qu'amour et vertu sont hors de moi, ou pour mieux dire : ils ne sont point, quant à moi. Et là où je suis et où je vis, il n'y a ni différence, ni distinction.

Pour vous autres, il ne faut pas vous faire voir trop subtils et trop perdus pour ceci; attendu qu'il ne s'agit pas de la réduction des hommes jusques à ce point. Hélas! à grande peine les hommes passent-ils la région sensible; — d'où vient qu'ils sont incapables des notions perdues, qui ne conviennent qu'à la vie des purs esprits et à la pure région qu'ils habitent. Ce qu'un chacun doit faire en son degré, c'est de se rendre irrépréhensiblement véritable.

Or, comme il est vrai qu'ayant l'excellente habitude de la foi savoureuse, nous voyons tous très parfaitement au

travers de son voile, c'est là que nous vivons sans vivre et agissons sans agir. Et de ce que nous voyons, nous n'en exprimons rien, d'autant que nous sommes totalement perdus, recoulés et réfus en Dieu, en son total ineffable et inexprimable.

L'humilité, dans les hommes qui la chérissent, ne doit jamais manquer à son effet. Mais elle est comme dans son centre en notre seul Sauveur; encore qu'il lui plaît bien nous en faire part et nous la communiquer amoureusement par infusion. Ne la croyons donc jamais ailleurs et ne l'exerçons qu'en lui. Et dans cette vue objective et très ravissante, l'amour infini animera notre humilité et ne fera des deux qu'une seule chose. Que si cela n'est pas si tôt acquis, — quoiqu'on travaille beaucoup et avec un désir infini de Dieu —, il faut avoir patience, qui est l'effet de la même humilité. Par ce moyen on sera toujours en exercice de cette vertu. Plus on l'exercera, plus aussi y trouvera-t-on de plaisir; — et on se plaira à n'avoir point et n'être point ce qu'on désire.

Pour ceux qui sont peu avancés en l'amoureuse humilité et qui s'y portent à force de raisonnement tiré des choses sensibles, — tandis que leur industrie est en vigueur, ils acquièrent peu à peu lumière et saveur d'esprit. En sorte que ceux qui ont cette facilité actuelle, abondante et féconde, semblent souvent plutôt voler en Dieu que courir vers lui. Cela rend enfin leur état merveilleux, et on peut dire qu'il est autant passif qu'actif. Quand ils reçoivent un affront, ils l'acceptent de tout leur cœur; d'autant qu'ils ne réfléchissent pas sur eux par la moindre détendue de leur divin Objet. Je ne veux pas dire qu'on doive être insensible : cela ne se trouve que fort tard. Mais je dis qu'alors la force de l'appétit divin est si grande en l'âme que les souffrances qui pourraient le violenter, l'abaisser et lui faire quelque impression, demeurent au dehors, sans entrer de si loin que ce soit. Je ne doute pas que plusieurs ne soient fort éloignés de cet état; mais n'importe : il suffit d'y tendre de toute son

activité et indéficiemment. Et comme c'est l'œuvre de Dieu, il le fera puissamment en eux, pour les recevoir heureusement et les couronner glorieusement.

Or, quiconque se sent arrêté en ce chemin se doit animer à le poursuivre par un raisonnement essentiel conforme à tout ceci. Celui qui ne peut pas se perdre doit agir sensiblement, voire en saveur des sens; pourvu que cela tende à Dieu, lequel est au-dessus de tous nos concepts. De plus, il faut que la mortification de notre part soit en éternelle vigueur et que nous donnions ordre que ce qui semble mort en nous ne revive point. Telle est notre vie et notre exercice en ce monde. Ce sera toujours à refaire, jusques à notre dissolution totale, — ce qui fait voir la grande pauvreté et faiblesse de notre nature. Dieu le permet ainsi afin qu'elle ne s'enfle pas par présomption et complaisance, — chose si contraire au *Rien* et à l'humilité, que cela la sape jusques en la racine.

Celui qui, au-dedans de soi, est bien muni contre le danger, a beaucoup de force; car il a de bonnes armes défensives pour se garantir. Mais celui qui est errant et vagabond, ne sachant que faire et à quoi s'employer, est misérable. Car il trouve toujours tant et tant d'ennemis domestiques qu'il n'a pas seulement le cœur de les affronter pour leur faire tête. Cela fait qu'enfin il est délaissé de Dieu comme vaincu, lâche et pusillanime, qui ne sait pas faire état de la vraie vie, ni du vrai bonheur (qui n'est autre que Dieu en soi-même).

Nous montrons ici ce qui est souverainement parfait, sans néanmoins laisser de fournir les moyens d'y tendre et d'y parvenir. O Dieu! les grandes suppositions que nous faisons ici! Mais il ne faut pas que les grandes régions que nous vous faisons voir, vous épouvantent, si vous ne les pouvez passer. Le peu, le beaucoup, le grand et le tout sont présents à Dieu. Il a bien vu et su la mesure que vous en deviez avoir, pour sa gloire et pour votre mieux. L'usurpation que ses serviteurs font de ses

dons lui déplaît tant que c'est ce qui ferme les mains à sa libéralité; et il ne se retient de les départir qu'afin de nous rendre moins coupables devant lui. C'est pourquoi, faisant la clôture de ce chapitre, je vous avertis que tandis qu'il y aura en vous la moindre réflexion de la part de l'homme sensuel, vous n'êtes pas parfaits.

(*Vrai esprit du Carmel.*)

BILLET D'APOSTOLUS

Le lien des idées

On éviterait bien de fausses difficultés si l'on voulait accepter qu'il existe deux sortes de liens entre les idées : les liens logiques, *que définit la raison pour ainsi dire juridiquement; et les liens* réels, *qui se nouent dans les esprits et dans les cœurs.*

Cette différence s'observe souvent : un jeune garçon qui se laisse aller au libertinage peut continuer à croire en Dieu et à garder la foi; le péché en droit n'obscurcit pas la raison. Mais chacun sait que les mauvaises mœurs ont souvent pour effet d'affaiblir la lumière intérieure et de mener à une incroyance qui finit par devenir sincère.

Entre le communisme et l'athéisme, je n'aperçois pas de lien logique : la première communauté chrétienne de Jérusalem fut communiste, comme on le voit aux livres des Actes, *et Anania et Saphire furent punis de la plus terrifiante manière par le premier pape pour avoir voulu échapper par mensonge à la règle du communisme intégral. Mais, de nos jours, par une série de circonstances, d'influences, d'oppositions, de luttes, de*

confusions et d'équivoques, le communisme a lié parti avec une conception de l'évolution, de la richesse, de la vie morale qui repousse Dieu, lien réel que nous ne pourrons pas dissocier avant de longues années. La neutralité de l'État peut se concilier, en fait, avec un respect sincère et profond des croyances, avec une entière liberté donnée aux ministres des cultes pour enseigner la religion aux enfants dont les familles le désirent; mais il faut bien reconnaître que, en fait, si l'on n'y veille, la laïcité tend à muer son silence en condamnation, son inconnaissance en méconnaissance, à tel point que, pour certains, « laïque » signifie « libéré de toute croyance ».

Autre exemple : Dieu pourrait demeurer une réalité, même si la religion qui a le plus contribué à le faire connaître était une douce fraude. Et la croyance en Dieu pourrait subsister sur les ruines de la foi. C'est l'idée des catholiques qu'elle en est indépendante, puisque l'existence de Dieu se conclut à partir des choses par le seul usage de la raison, ainsi que saint Paul, après le livre de la Sagesse, *l'a dit aux Romains.*

Mais, s'il est prouvé que la religion catholique est soumise aux lois du changement et du devenir, si elle n'est plus vraie, mais relative, alors on est porté à se demander si la croyance en Dieu ne participe pas à ce caractère et à cette ruine. Voilà des gens, se dit-on en pensant aux prophètes et aux apôtres, qui ont prétendu pendant des siècles recevoir des commissions et des communications divines, qu'ils ne recevaient nullement : on le voit par leur conduite et par l'évolution de leur religion. Si Dieu existait, aurait-il autorisé cette tromperie faite en son nom? Car Dieu, en permettant la propagation du Christianisme, que sa Providence eût pu, tout au moins, empêcher, a laissé une grande par-

tie de l'humanité se nourrir de l'erreur. Jésus-Christ est un homme que l'illusion a divinisé et que la critique ramène à sa mesure ; le catholicisme est une religion parmi les religions, soumise aux mêmes lois : on a vu sa croissance ; on va voir sa décrépitude. Et, dès lors, il y a bien des chances que Dieu soit tout autre chose que ce divin régulateur qu'on nous présentait, qu'il n'ait rien de conscient et de libre.

En revanche, s'il est établi que l'Église, depuis sa fondation jusqu'à nos jours, a conservé la même forme et la même foi, qu'elle satisfait aux divers besoins de l'humanité, qu'elle a enrichi la formule de sa foi, qu'elle est en accord avec les tendances légitimes du monde moderne, que seule elle peut les empêcher de se corrompre et de se détruire par leurs excès, si le fait de cette action continue est révélé, alors, et du même coup, on peut répondre qu'une assistance plus qu'humaine la soutient.

Dès lors, pourquoi n'y aurait-il pas au-dessus de l'humanité un Être infini qui l'aurait créée pour l'associer à sa gloire après un temps plus ou moins long d'épreuve?

On ne saura jamais en quelle mesure c'est la conception philosophique préalable qui agit sur l'idée que l'on se fait de la religion chrétienne, ou, au contraire, si c'est l'idée qu'on a de cette religion qui vous incline à telle ou telle conception de l'univers.

O mystère du lien des idées ! O cercle intime par où la vie nourrit la vie! Comme il est caché dans la profondeur ce point de jointure suprême où notre conduite et notre pensée s'épousent ! L'acte engage. Les circonstances modifient. L'usage altère.

Si l'on comprenait ces choses, on ne se scandaliserait

plus des condamnations portées sur les grandes idées-forces de ce temps : communisme, socialisme, fascisme, modernisme... Ce qui est condamné, ce n'est point une pure essence : l'Église aussi est sociale ; l'Église aussi pousse à la communion; l'Église aussi respecte l'ordre; l'Église aussi aime son temps. Mais ces idées ont contracté des alliances étrangères : un amalgame s'est fait, et, dans ce mélange, la pureté a disparu. Ferons-nous que, chaque jour, un peu de pureté soit reconquise?

APOSTOLUS.

La renaissance bénédictine en France

Il est certains anniversaires douloureux, honteux même, qu'il serait préférable de laisser dans l'ombre : ceux des dévastations révolutionnaires et des philosophes voltairiens, par exemple. A côté de ces hommes et de ces systèmes qui ont ruiné notre pays, il en est d'autres qui, en silence, ont travaillé à relever l'édifice de la société française. On sait que les moines — bénédictins et cisterciens, pour ne citer que les principales observances — défrichèrent les forêts de la Gaule, mais surtout formèrent les âmes et les intelligences de nos ancêtres. Bien qu'ayant perdu la première place, qu'ils avaient longtemps tenue, les habitants des cloîtres jouaient encore un rôle de grande importance au XVIII[e] siècle, à la veille de cette révolution dont ils devaient être sans doute les principales victimes. Il suffit de citer quelques noms : la Congrégation de Saint-Maur, les Feuillants, la Trappe...

Avec le fracas sacrilège des centaines d'églises abbatiales et de cloîtres d'une inestimable valeur rasés jusqu'au sol, on croyait bien le vieil arbre monastique à jamais déraciné. Le travail avait été bien fait, les intelligences savamment faussées, les cœurs perfidement détournés d'une institution qui méritait les plus grandes reconnaissances. Encore une fois, tout était si bien préparé que le clergé et l'épiscopat eux-mêmes se mettaient à l'école des destructeurs de la civilisation.

Telle était l'atmosphère lorsque l'Abbé Guéranger, le 11 juillet 1833, rétablit la vie monastique, sous la forme bénédictine, dans le prieuré de Solesmes, au diocèse du Mans. En 1837 naissait la Congrégation de France, de l'Ordre de saint Benoît. Un siècle ! Il convient de faire le point et de considérer brièvement l'œuvre accomplie[1]. On parle

1. Nous ne parlerons que de la Congrégation de France, dont on

beaucoup de la « restauration des valeurs morales », et l'on a raison. Dans ce domaine, les « moines noirs » ont été, dans notre histoire, des ouvriers si fameux qu'il faudrait les mettre à l'avant-garde dans le chantier social pour la constitution des cités futures. Dès maintenant, montrons que ceux de 1837-1937 sont dignes des légions monastiques, qui, de saint Martin, saint Honorat et saint Colomban, aux Mauristes, forgèrent les âmes chrétiennes en France.

Le 1er septembre 1837, donc, l'antique prieuré de Saint-Pierre de Solesmes prenait le titre abbatial. Il faut bien comprendre la portée de ce fait : l'Ordre monastique bénédictin reprenait pied en France, après une disparition d'environ quarante ans. A peine un demi-siècle : qu'est-ce que cela à côté des treize ou quatorze centaines d'années de présence ? Mais que de ruines accumulées en si peu de temps, que de richesses d'art et de trésors de science à jamais anéantis, et surtout que de désastres dans le domaine de l'intelligence et de la civilisation morale ! L'Ordre monastique — l'expérience l'a prouvé — devait s'établir et se développer au milieu d'une société incomparablement moins favorable à son action que les peuplades sauvages de la Gaule du VIIe siècle, au temps où naissaient les abbayes de Luxeuil, Fontenelle, Jumièges, Flay et tant d'autres. De plus, on était prévenu contre ces moines auxquels on avait fait une réputation de fainéants et même de viveurs : Dom Guéranger n'osera pas reprendre la coutume de la grande tonsure monastique et adoptera une « rasure » telle qu'elle puisse disparaître sous le chapeau ecclésiastique. Non, le cloître ressuscité de Solesmes, le seul parmi les quatre ou cinq cents — je ne sais au juste — peuplés avant la Révolution, le cloître de Solesmes n'attirera pas les foules, et les recrues seront rares : un Luxeuil, au VIe siècle, sera le refuge de l'élite franque, qui y retrouvera quantité de ses anciens serfs et serviteurs. Le noviciat de Solesmes, en 1837, n'attire que peu d'hommes, au début surtout des prêtres déjà mûrs. Silencieusement, cette petite phalange reprend

a récemment célébré le centenaire. Il y aurait bien des choses à dire sur les autres manifestations de la vie bénédictine en France, notamment sur La Pierre-qui-Vire et ses filiales et sur la refloraison des monastères de moniales.

la poursuite d'un idéal méconnu de la plupart, méprisé des autres.

Il est un autre fait sur lequel il convient d'insister : les grands monastères bâtis sur notre sol furent, presque toujours, élevés avec le concours ou même sur l'initiative du gouvernement royal, des grands seigneurs ou d'évêques pourvus de riches revenus. Les quelques abbayes actuellement établies en France durent se fonder ou se restaurer souvent au milieu de l'indifférence des catholiques, toujours avec l'hostilité des pouvoirs publics. Quant aux persécutions proprement dites, nous en dirons un mot tout à l'heure. Pour donner idée de la misère de certaines communautés, il nous suffira de dire qu'un des monastères actuellement occupés vit arriver un jour un petit groupe de religieux; comme toute provision, ils avaient quelques sacs de pommes de terre et leurs bréviaires de chœur. Les bâtiments étaient en ruines, les premières années furent semées d'épreuves. On exalte la glorieuse odyssée des fondateurs de Cîteaux. Sans vouloir établir de comparaison, il est permis de songer avec respect à de si saintes misères.

Malgré ses difficultés du début, l'abbaye de Solesmes ne devait pas tarder à essaimer, et, en 1853, quelques-uns de ses moines occupaient les restes de l'ancien moutier de Ligugé, fondé par saint Martin vers 360. Le 25 novembre 1864, Saint-Martin de Ligugé devenait abbaye. Mentionnons au passage la fondation de Marseille, en 1865, dont la communauté réside actuellement à Hautecombe, sur les rives enchanteresses du lac du Bourget, et saluons avec joie la restauration de l'abbaye Saint-Wandrille de Fontenelle, fondée le 1er mars 649, au pays de Neustrie, par le très sympathique saint dont le monastère porte aujourd'hui le nom. Repeuplée en février 1894, prieuré le 15 janvier 1895, abbaye le 21 mars 1895, « Fontenelle-la-Sainte » recouvrait la vie. Si nous notons avec soin les lointaines origines historiques de ces monastères, c'est pour bien insister sur ce fait que nous signalions déjà tout à l'heure : il ne s'agit pas de créations, — même dans les cas de fondations sur des sols non encore monastiques, — mais de continuation,

de prolongement d'une grande institution nécessaire, matériellement et moralement, au peuple de France, et qui ne prend son plein sens que dans la mesure où elle plonge dans le passé, comme les cimes d'un arbre qui trouvent leur nourriture dans la sève qui remonte des racines.

Poursuivons la liste et nous voyons les moines français fonder trois nouveaux monastères : Saint-Paul de Wisques, dans le Nord, fondé en 1889, érigé en abbaye le 28 septembre 1910; Sainte-Anne de Kergonan, en Bretagne, fondé en avril 1897, abbaye le 21 juillet 1914; enfin Sainte-Marie de Paris, fondé en 1893, et, après bien des épreuves, abbaye le 2 septembre 1925.

Les touristes qui parcourent la France sont étonnés du nombre des monastères qui jadis la peuplaient, des ruines, hélas! de la plupart, mais aussi du nombre assez considérable de celles dont les bâtiments sont indemnes. Chassés de leurs abbayes, dépossédés, les moines ont toujours fait tout ce qu'ils ont pu pour *rentrer chez eux*, mais lorsque cela se révélait impossible, ils abandonnaient les richesses d'art, le sol des vieux solitaires, et même les ossements de ces derniers, et construisaient ailleurs, contre les murs même de leurs anciennes demeures, s'il le fallait, de nouveaux cloîtres, de nouvelles églises, de nouveaux ateliers.

Nous avons passé en revue les abbayes de la Congrégation de Solesmes établies en France : les persécutions de barbares bien plus arriérés que les hordes normandes ou teutonnes devaient obliger les moines français à chercher asile à l'étranger. Ces exécutions lamentables servirent largement cet Ordre qu'elles attaquaient en lui donnant une extension qu'il n'eût osé entreprendre de lui-même. Ligugé se ménageait un asile à l'étranger et restaurait en Espagne, dès le 19 décembre 1880, la magnifique abbaye de Saint-Dominique de Silos; Solesmes fondait le monastère de Quarr, dans l'île de Wight; Wisques se réfugiait au pays jadis évangélisé par saint Willibrord et donnait naissance à l'abbaye d'Oosterhout. L'abbaye de Saint-Maur de Glandfeuil, fondée (peut-être) au VI^e^ siècle, restaurée en 1890, abbaye le 12 juin 1894, devait, après un dur exil en Belgique, se fixer définitivement dans le Grand Duché de Luxembourg, le 3 mai 1909, et devenir la florissante abbaye de Saint-Maur et Saint-Maurice de Clervaux. Donc, à l'exception de cette dernière maison, toutes les autres communautés sont rentrées dans

leurs monastères de France après avoir laissé aux lieux de leur exil de nouvelle abbayes toujours prospères.

Tel est le bilan de cette restauration, qui n'est encore qu'à ses débuts, espérons-le du moins. Encore ne mentionnons-nous pas un certain nombre de maisons situées à l'étranger : Canada, Mexique, Espagne, Angleterre. L'œuvre a été menée contre vents et marées, malgré les persécutions des pouvoirs publics, au milieu de l'indifférence des uns, de l'animosité des autres. Que serait-elle aujourd'hui si les Français, ou simplement les catholiques de France, avaient offert un concours généreux à cette restauration religieuse et nationale ? Mais non; il est plus sage de ne rien regretter. Les moines ont accompli tout seuls, souvent seuls contre tous, un grand labeur dont ils restent les seuls auteurs. Le fait le plus symbolique est peut-être le geste de Dom Delatte, troisième Abbé de Solesmes, qui, au plus fort des persécutions combistes, faisait dresser sur les rives de la Sarthe un magnifique bâtiment, amorce du nouveau monastère. Quel défi jeté au monde athée et matérialiste ! Dans quelques siècles, quelques années peut-être, les noms même de ces philosophes et de ces politiciens seront tombés dans l'oubli; les moines, eux, auront écrit une page d'histoire, leur œuvre sera révélée, et, dans la Sarthe, les murs de Solesmes continueront à se mirer, perpétuant l'audacieux défi.

Il convient de nous arrêter un peu sur cette vie monastique calomniée par ses ennemis et plus encore dangereusement déformée par ses apologistes. Qu'est-ce que le moine ? C'est un homme de foi. Réponse brève et, par le fait, incomplète, mais utile cependant comme point de départ pour notre définition. Le moine, donc, affirme d'une façon permanente et violente sa foi en l'Au-delà, en la primauté du spirituel sur le matériel, de l'éternel sur le mortel. Ce seul fait suffirait à justifier l'existence de l'institution monastique dans l'Église et dans la société, et à la placer au sommet. Le moine, homme de foi, est, par une déduction logique, l'homme des rapports avec l'Au-delà, c'est-à-dire l'intermédiaire entre l'espèce humaine et son Créateur ; d'où sa principale fonction : la prière. Prière privée qui va de

l'individu à Dieu, prière collective, réglementée par la liturgie, où une poignée d'hommes représente toute la création, la porte vers Dieu en lui demandant de se pencher sur elle. La vie du moine — homme de foi, homme de prière — devra donc se dérouler dans la solitude. Il a besoin de se séparer du monde parce que sa vie doit être une affirmation bien tranchée de la foi, et que les meilleurs phares, au bord de l'Océan, se détachent du rivage qu'ils sont chargés d'éclairer. Il a besoin du silence pour s'adonner à la prière, dont les accents doivent se libérer du bruit confus des affaires du siècle.

Mais le moine n'est pas un être à part, un « surhomme »; il est sous le coup de toutes les misères du péché originel, il doit en porter toute sa part, et plus que sa part, en vertu même de sa vocation d'intercesseur et de victime volontaire. La pénitence jouera donc un grand rôle dans sa vie, qui sera faite de mortifications et où toutes les actions, même les plus indifférentes, seront revêtues d'un caractère ascétique. Dieu lui-même a indiqué à sa créature la forme principale de son châtiment et son moyen le plus naturel de rédemption : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front. » Le moine, donc, homme de pénitence, accomplira avec plus d'application encore que ses frères du monde le précepte, — car il ne s'agit pas d'un simple conseil, — le précepte du travail. La seule différence, qui transforme tout dans cette activité laborieuse, porte sur le principe moteur : Celui-ci peine pour vivre ou pour accumuler des richesses; celui-là aura le souci d'assurer son pain quotidien, bien sûr, et même celui des pauvres, mais son labeur n'aura d'autre point de départ que la parole de Dieu, à la fois châtiment et instrument de rédemption.

Ceci bien établi, et après tout ce que nous venons de dire, on comprend la puérilité des discussions qui troublèrent longtemps les cloîtres, et même, au XVII^e^ siècle, les salons, où les uns affirmaient : le moine n'est moine que lorsqu'il manœuvre la pelle et la hache; et les autres protestaient : le froc ne peut s'allier qu'à la plume et aux livres. Faut-il enfermer les solitaires dans une bibliothèque ou les parquer dans un champ? Question inepte. L'Esprit souffle où il veut. Pour le plus grand bien de notre société, l'Ordre monastique des siècles passés et d'aujourd'hui s'est attaché autant aux travaux de l'esprit qu'à ceux des ateliers et des

champs. Cette diversité même prouve combien l'institution plane au-dessus des conditions diverses de la vie et s'adapte admirablement à toutes les activités de l'homme. Le cultivateur autant que l'érudit et l'intellectuel, l'ouvrier autant que l'artiste, ont besoin de voir comment Dieu peut être recherché et trouvé dans leur labeur quotidien quel qu'il soit. Le moine est un « orant » d'abord, un « laborant » ensuite : qu'importe l'objet du travail, du moment que travail il y a ! Le seul excès condamnable serait celui qui tendrait à éliminer certaines activités au profit exclusif de telle ou telle. Le monachisme perdrait alors de son caractère si profondément humain. Heureusement, il n'en est rien. Dans son sein, il y a des Ordres où tantôt l'esprit, tantôt le corps est plus exercé; dans ces mêmes congrégations, certains monastères sont spécialisés dans des études, des entreprises, des industries; enfin, au sein des abbayes, il règne une harmonieuse diversité d'occupations telle que les principaux métiers trouvent leurs représentants.

La Congrégation de France — d'orientation plutôt intellectuelle — n'a pas été sans faire honneur au travail manuel : dans plusieurs de ses monastères, il existe même des fabriques ou des élevages. Quant aux productions de l'esprit, il suffit de parcourir le volume où l'on a consigné les titres de tous les ouvrages dus à la plume des bénédictins français. Je sais bien qu'on leur a reproché d'avoir déçu bien des espoirs. Le souvenir des érudits de Saint-Maur trouble les esprits. « Les fils de Dom Guéranger ne sont pas les dignes héritiers de ceux de Dom Grégoire Tarrisse, car ils ne marchent pas sur leurs traces. » Ce raisonnement montre combien le public cultivé méconnaît et la nature du monachisme et les transformations historiques qu'il a dû subir. La Congrégation de Saint-Maur occupait environ deux cents monastères pourvus de revenus, de bibliothèques très riches, d'un personnel total nombreux, souvent protégés par les pouvoirs publics ou par les grands. La Congrégation de Solesmes compte, en France, sept abbayes — nous les avons nommées — ; leurs occupants durent subir l'odieuse persécution des sectaires, les expulsions, l'exil ; leur pain quotidien était loin d'être assuré ; enfin, peut-on comparer leurs instruments de travail avec ceux des moines du XVII^e siècle ? Des magnifiques bibliothèques de ces derniers, que reste-t-il après les pillages, les incen-

dies, les dispersions révolutionnaires? Les bibliothèques et les archives municipales, départementales et nationales, ont hérité des débris, importants sans doute par eux-mêmes, bien maigres quand on les compare aux trésors d'où ils proviennent. Deux noms entre mille suffisent à faire naître un regret amer : Saint-Germain-des-Prés, Marmoutier. Ces restes eux-mêmes sont loin d'être facilement accessibles à leur anciens propriétaires : il leur faut franchir la clôture pour consulter ces dépôts dans des villes souvent éloignées. Je connais une abbaye — mais pourquoi vous la cacher? il s'agit de Saint-Wandrille — où plusieurs manuscrits de très grande valeur, jadis propriété de la maison, aujourd'hui aux bibliothèques de Rouen et du Havre, furent photographiés page par page et ainsi entièrement reconstitués : les moines de Fontenelle purent ainsi lire les *Gestes* de leurs pères, s'y édifier, s'y instruire ; un des leurs vient même d'en faire une édition de grande tenue critique. Avant la guerre, un vieux moine de ce monastère recopia avec amour un manuscrit du XVII^e^ siècle concernant l'histoire des saints de Fontenelle; il le fit avec un tel scrupule d'exactitude qu'il signalait jusqu'aux ratures et aux taches de l'original. Je n'ai jamais pu ouvrir un de ces cahiers, pourtant si informes comme présentation, sans être pris d'une respectueuse émotion.

Nous nous en voudrions de ne pas signaler, d'ailleurs, que l'Ordre bénédictin n'est pas une réunion de savants ni même d'aspirants à l'érudition. Le moine n'a qu'un souci : mener la vie monastique sous la sauvegarde de l'obéissance. Les supérieurs, tenant compte des dispositions de chacun de leurs sujets, pourvoient d'abord aux nécessités de la communauté et aux besoins de tous. Dans la mesure où les effectifs et les aptitudes des religieux disponibles le permettent, ils autorisent ou encouragent les études qui seront confiées à l'imprimeur. Et qu'on ne s'y trompe pas : au XVII^e^ siècle, les choses étaient déjà ainsi, car elles ne sauraient être autrement. Les grandes éditions entreprises par les Mauristes n'avaient d'autre but qu'apprendre aux moines leur histoire monastique et mettre entre leurs mains des éditions exactes des Pères de l'Église; d'autre part, un Mabillon était d'abord et avant tout un moine et ne s'adonnait à ses travaux que par obéissance. Il déchiffrait les vieux diplômes et collationnait les chroniques avec un esprit

aussi mortifié que n'importe quel laboureur de la Trappe, n'en déplaise à Rancé ! C'est d'ailleurs ce détachement magnifique qui donne aux travaux monastiques cette profondeur, ce fini, ce « je ne sais quoi » qu'on ne trouve nulle part ailleurs. La production y gagne elle-même en intensité.

S'il nous fallait mentionner les principales gloires littéraires de la Congrégation de Solesmes, nous rappellerions tout d'abord Dom Guéranger, son fondateur, qui, malgré les critiques de certains, reste le grand promoteur de la restauration liturgique. Son œuvre, bien que vieillie, reste entre toutes les mains et n'a pas été remplacée. Dom Pothier, Abbé de Saint-Wandrille, dont la modestie égala le génie grégorien, retrouva le secret des neumes et leur rendit la vie; Dom David, son disciple, et, à ses heures, poète délicieux ; Dom Quentin, premier Abbé de la nouvelle abbaye de Saint-Jérôme de Rome, qui a entrepris la révision de la *Vulgate;* Dom Poulet, professeur d'histoire ecclésiastique au collège Saint-Anselme de Rome; Dom Delatte, troisième Abbé de Solesmes et grand commentateur de la Règle bénédictine, sont, à des titres divers, des figures de premier plan. Solesmes s'est fait une gloire bien méritée en entreprenant la publication de la paléographie musicale, et le chœur de ses moines s'est acquis une renommée mondiale. Le monastère de Ligugé a exercé son activité dans le domaine des études historiques : Dom Besse fondait la *Revue Mabillon*, diverses collections, et publiait de nombreux documents de grande importance; actuellement, Dom Charvin continue courageusement son œuvre. Dom Lohier et Dom Laporte se sont signalés dernièrement par leurs études érudites. Différents monastères dirigent ou alimentent des revues. Le R^me^ Dom Cabrol est universellement connu pour ses études liturgiques et archéologiques. Voilà quelques noms pris au hasard de la mémoire. A considérer le petit nombre des ouvriers, les obstacles qu'ils eurent à surmonter, les hostilités à vaincre, l'absence des ressources et d'autres circonstances auxquelles nous avons déjà fait allusion, on sera peut-être pris d'une sincère admiration.

Dans le domaine artistique, depuis la guerre surtout, les

Bénédictins français ont eu des initiatives hardies. Divers monastères ont des ateliers de ferronnerie, de sculpture, de reliure, d'enluminure, de calligraphie, fort admirés des spécialistes. L'architecture religieuse moderne a trouvé un de ses plus grands apôtres en la personne de Dom Bellot, le moine bâtisseur. Un technicien en la matière me disait dernièrement : « Dom Bellot est un architecte comme on n'en a pas vu depuis les dernières cathédrales, parce que, à la parfaite connaissance du métier et à l'intelligence des matériaux, il joint les qualités d'un mystique; et cette mystique, chez lui, préside à la construction de ses édifices. » C'est vrai : quand Dom Bellot construit, il prie; quand l'édifice est achevé, c'est lui qui prie. Le cloître de Wisques, le pieuré de Quarr, le monastère des Bénédictines missionnaires de Vanves, et tant d'autres chefs-d'œuvre en sont la preuve.

Nous touchons ici un problème passionnant qui pourrait nous entraîner bien loin, mais que nous ne ferons qu'effleurer en terminant cette brève étude : le rôle du beau dans la vie monastique. Le moine, au fond, est à la poursuite de Dieu. Il fait donc tout ce qu'il peut pour lui plaire, et dans les domaines variés où s'exerce son activité, où s'applique son intelligence, il cherche le reflet de la divinité, c'est-à-dire la beauté. Tout sera donc harmonieux et élevé dans sa vie. Mais justement parce qu'il recherche Dieu, le moine ne s'arrêtera jamais — sous peine de manquer sa vocation — à la beauté matérielle ou même intellectuelle. Tel objet, pour le profane, sera un mur qui lui cachera la lumière du soleil; tandis que, pour le moine, il s'agira d'un écran transparent qui laissera passer les rayons. Parce qu'il ne cherche pas la beauté pour elle-même et qu'elle n'est qu'un moyen et non un but, le moine est l'incomparable producteur de beauté, dans toute sa vie, dans toutes ses œuvres, dans toutes ses actions. A visiter les innombrables ruines monastiques qui couvrent le sol de la France, un esprit non averti pourrait dire : « Comme ils étaient passionnément attachés à la vie et à la matière, ces hommes qui savaient si bien s'entourer de beauté! » Or, c'est justement parce qu'ils étaient tout spirituels qu'ils étaient si

humains et avaient le secret de faire jaillir jusque de la plus informe et de la plus morte substance l'étincelle qui spiritualise et transpose dans un autre monde. Cela ne les empêche pas de goûter les joies naturelles et de s'attacher aux choses : les moines aiment leur cloître d'une façon touchante; il n'y a point de pierre dont ils ne connaissent la légende, et ces cœurs tournés vers le Ciel ne s'effraient pas de l'attachement qu'ils ont pour cette terre où dorment leurs pères et qui les couvrira un jour. Dom Marmion ne conseillait-il pas lui-même à ses fils d'aimer leur moutier de cette façon ? Ces hommes si profondément humains ont fait de leur vie un hymne à la divinité. Tout ce qui les touchera de près ou de loin devra donc chanter, rayonner le beau; qu'il s'agisse de sculpture, de chant, du plus simple acte de la vie quotidienne ou du plus insignifiant instrument de travail : il sera beau et bien fait. Telle est la loi. Voilà pourquoi le moine est indispensable à la société : il l'élève sans cesse et lui apprend, la contraint à s'élever.

Henry-Bernard de Warren,
Oblat de Saint-Benoît.

Spiritualité et vie de plein air

Aux Journées nationales des Scouts de France

Ce titre n'est-il point une gageure? L'ascèse chrétienne traditionnelle n'exige-t-elle pas comme première condition la mortification, la séparation d'avec la nature? De tous temps, les hommes qui ont montré la voie d'une plus haute sanctification ne se sont-ils pas retirés derrière les murs d'un cloître? N'ont-ils pas craint que le spectacle de la nature ne les détournât d'une contemplation plus haute, au point de renoncer, comme tel d'entre eux, à lever les yeux sur un beau paysage au sein duquel il vivait?

Il y a plusieurs demeures dans la maison du Père; il y a, dans le choix des moyens, diverses écoles de spiritualité. Oui, il est sûr que certains saints ont choisi de ne chercher Dieu qu'au-dedans d'eux-mêmes, à l'exclusion de tout spectacle extérieur.

Mais il est non moins certain que d'autres ont préféré se servir de la nature créée par Dieu comme d'un signe particulièrement expressif de la Puissance, de la Beauté, de la Sagesse et de la Bonté du Créateur. Non moins mortifiés que les autres, ils ne l'étaient pas de même manière. Il suffit de nommer saint François d'Assise.

Nul doute que la loi des scouts ne cherche à les orienter dans ce dernier sens. « Le scout, dit un de ses articles, voit dans la nature l'œuvre de Dieu; il aime les plantes et les animaux. »

Au récent Congrès, qui rassembla à Paris près de trois mille Chefs Scouts de France (30 octobre-2 novembre), la vie dans les bois, le campisme, la connaissance de la nature, furent étudiés dans tous leurs aspects. Car ils sont un des éléments essentiels de cette méthode d'éducation qu'est le scoutisme.

Nous ne retiendrons ici que ce qui intéresse la formation morale et religieuse. Nous nous référerons surtout à ce qui fut dit au cours de la séance d'ouverture par le R. P. Rimaud, et encore plus aux échanges de vues de la réunion spéciale des Aumôniers scouts.

La vie scoute dans les bois a une double valeur éducative ascétique et contemplative.

Ascétique d'abord. Au camp, on est aux prises avec des réalités que cachent trop souvent les commodités confortables de la civilisation. Vie simplifiée, marquée d'une certaine rudesse et pauvreté. Le coucher est austère; la cuisine ne vaut que de l'effort qu'on y a dépensé; la marche est pénible au soleil. Il faut tenir compte des règles imposées à l'homme par les saisons et le climat, par tout l'ensemble des conditions naturelles données. Contact avec la réalité qui entraîne, en même temps qu'une éducation du jugement, un renforcement de la volonté et de la maîtrise de soi.

Mais il y a plus. L'enfant dans les bois apprend à connaître les merveilles de la nature. Il faut savoir l'y amener, le disposer à s'enquérir des plantes et des animaux, à admirer surtout. Le P. Rimaud suggéra délicatement comment il peut y avoir dans l'attitude acquise en face des beautés naturelles une excellente base à l'éducation de la pureté. L'enfant à qui l'on a appris à respecter la beauté d'un paysage, la délicatesse d'une fleur, ne sera-t-il pas induit à garder la même attitude au regard des forces de la vie qu'il sentira s'éveiller en lui ou qu'il devinera chez les autres?

Nous sommes encore au plan des conséquences morales de la vie de plein air. Mais la nature n'est-elle pas aussi « une langue que Dieu nous parle »? (Berkeley interprété par Bergson.) Saint Thomas ne voit-il pas dans les créatures de Dieu les *signes* de sa Sagesse qui nous la font connaître comme les mots nous révèlent la pensée d'un interlocuteur? (III^{a}, 12, 4, ad 2^{m}.)

Certes, il peut être difficile à l'éducateur d'amener les garçons dont il a charge à s'élever de la nature au Dieu transcendant qui l'a faite et qui lui est immanent. Mais n'est-ce pas le beau rôle de l'aumônier scout que de savoir trouver les occasions de susciter cette élévation des âmes? S'il a lui-même, à quelque degré, le regard d'un saint François, n'en saura-t-il pas faire profiter ses scouts?

L'Écriture Sainte ne nous montre-t-elle pas l'exemple? Dans tant de psaumes, l'écrivain sacré a loué Dieu à travers l'œuvre de Ses mains. Notre-Seigneur s'est servi constamment de paraboles et d'exemples empruntés à son paysage familier.

La messe au camp peut être le centre de cette contemplation. L'Eucharistie, Corps et Sang du Fils de Dieu, est le couronnement de l'œuvre divine : un peu de pain, un peu de vin, fruits de la terre, nourriture essentielle de l'homme qui en est le maître, transformés en la substance du Christ, Homme parfait qui ramène à Dieu toute la création sortie de Lui.

D'aucuns disent que la vie des bois favoriserait « le plaisir sensible »... Voudront-ils reconnaître qu'elle peut conduire aux pensées les plus élevantes, aux contemplations les plus intimement chrétiennes?

M. DE PAILLERETS, O. P.

En la fête de saint Albert le Grand, qui, « dans toutes les œuvres des doigts de Dieu, découvrit une admirable magnificence ». (Antienne de son Office.)

LECTURES

LES LETTRES SPIRITUELLES DE DOM JOHN CHAPMAN, O. S. B. [1].

Les Lettres spirituelles de Dom John Chapman, O.S.B., quatrième Abbé de Downside (1865-1933), — que son ancien secrétaire, Dom Roger Hudleston, a eu la pieuse pensée de réunir et de publier à Londres, — contiennent, sur la méditation, sur la prière et sur la vie contemplative, des remarques et des conseils d'une importance telle que leur publication n'a pas manqué de susciter, parmi les penseurs catholiques d'Angleterre, maintes controverses. Cette correspondance comprend, en effet, les nombreuses lettres que cet admirable directeur de conscience avait adressées tant à des laïcs qu'à des religieux qui lui soumettaient leurs problèmes et leurs cas de conscience. L'une d'elles, en particulier, constitue une véritable étude théologique et mystique sur la prière contemplative.

D'aucuns ont insinué que l'Abbé de Downside enseignait — avec saint Grégoire le Grand, saint Jean de la Croix, saint François de Sales et, en général, avec tous les auteurs antérieurs à saint Ignace — que lorsque l'âme est conduite par Dieu à pratiquer la prière contemplative, elle doit commencer par abandonner la méditation discursive. Ces critiques semblent croire que l'Abbé Chapman emploie les mots « contemplation » et « prière contemplative » dans le sens tout nouveau que Loyola donne à ces termes, alors que Dom John, en vérité, entend constamment ne leur conférer que l'acception traditionnelle primitive.

1. « *The Spiritual Letters of Dom John Chapman, Fourth Abbot of Downside* », edited with an introduction by Dom Roger Hudleston (Sheed and Ward, Londres).

Selon saint Jean de la Croix, le passage de la méditation à la contemplation a lieu quand les actes discursifs cessent, quand les grâces sensibles et les premières ferveurs sont taries, quand l'âme ne peut, comme auparavant, réfléchir ou trouver le réconfort sensible, mais tombe dans l'aridité. Les âmes parvenues à ce tournant ne doivent pas être contraintes à la méditation ou à de laborieuses réflexions discursives, elle ne doivent point rechercher les grâces ou la ferveur sensibles, car Dieu maintenant infuse en elles doucement et secrètement la sagesse et l'amoureuse connaissance de lui-même, en dehors de tous actes distincts et séparés.

Saint Ignace indique, au contraire, une tout autre méthode d'oraison, à laquelle il donne également le nom de « contemplation ». Selon le P. Brou, « il ne s'agit plus ici de *contemplation* au sens technique du mot, c'est-à-dire du regard d'amour prolongé sur Dieu lui-même, vu encore à travers les voiles de la foi (Dieu demeurant l'objet propre de cette oraison, et ce regard une sorte d'intuition toute simple et sans actes multiples); c'est une oraison discursive encore, mais ayant pour matière des épisodes de l'Évangile tels que pourra facilement s'y arrêter, s'y attarder, s'y complaire le regard de l'âme : contemplation en ce sens qu'on regarde plus qu'on ne raisonne ».

En tout état de cause, Dom John Chapman ne saurait être suspect d'hérésie, lui qui disait qu'en dehors des heures de prière, la méditation ne doit jamais être abandonnée. Elle ne doit pas, notait-il, être nécessairement une considération complexe, mais un simple regard sur les mystères de Notre-Seigneur, ceux en particulier de la Passion. Et il ajoute : « Je suppose que vous savez que les plus grands contemplatifs doivent eux-mêmes méditer. » Car, « si votre foi doit être vivifiée, ce doit être par la méditation... La méditation a pour mission de nous rendre *réelle* la foi, afin de nous faire accomplir, *réaliser* dans nos vies, ce que nous savons et croyons ». Il semblait à Dom John que l'on pût atteindre à une sainteté très rare, à un amour de Dieu très merveilleux, et à une très merveilleuse familiarité avec lui, à travers les formes les plus élevées de la méditation.

Or, l'objet même de la méditation est de parvenir à l'amour ; elle est d'abord nécessaire afin d'induire les âmes à

aimer Dieu et à se donner à lui. Dom John Chapman décrit ainsi les degrés de maintes expériences religieuses : « Au début d'une vie spirituelle, on ne peut converser avec Dieu et concevoir ce qu'il est. Il est loin de nous. Puis il semble se rapprocher et l'on peut s'adresser à lui, et la prière tend à devenir plus affective : c'est un colloque. Plus tard, ceci s'évanouit à son tour... La méditation cesse et la contemplation commence. » C'est là ce qu'expérimentent beaucoup de religieux et que décrit avec soin saint Jean de la Croix dont, selon l'Abbé Chapman, les écrits, pour la plupart, s'adressent à des commençants.

« Il est, poursuit-il, deux états dans lesquels l'âme peut se trouver : la consolation et l'aridité. Dire : « O mon Dieu ! « combien je vous aime ! » c'est la prière de consolation ; mais qu'est après tout notre amour ? C'est une chose si petite et de si faible prix ! Dire : « O mon Dieu ! combien peu je vous « aime ! » c'est la prière de l'aridité. Soyons satisfaits de l'une ou de l'autre. Quoi que Dieu donne, c'est toujours pour le mieux. Mais s'il nous faut choisir, je serais tenté de dire que la seconde est peut-être la meilleure. L'aridité, c'est la ferveur, et si Dieu la réclame, elle nous est salutaire ; en outre, elle nous tient dans l'humilité. »

« Qu'il nous suffise ainsi de faire de notre mieux pour prier de la façon que Dieu veut, sans demander de consolations et sans choisir telle voie ou telle autre ; mais, unissant notre volonté à la sienne, disons : « Mon Dieu, je ne veux que « vous ! »

Du temps qu'il faisait à Maredsous son noviciat, Chapman avait déjà noté que « toutes ces vertus d'humilité surnaturelle, de mortification intérieure, ces habitudes de la présence de Dieu et de l'union au Christ à toute heure, que l'on admire chez les saints, sont enseignées aux religieux comme s'ils étaient des enfants à l'école ; et ils les *apprennent* ». « Il est, bien entendu, remarquait-il, différents modes de formation, et rien ne peut être plus opposé que les méthodes bénédictine et jésuite, par exemple ; mais elles sont adaptées aux différentes vocations des différents tempéraments, et pour des œuvres différentes : *Omnis spiritus laudet Dominum.* »

C'est ainsi que cet esprit à la fois puissant et tenace qui, dès son enfance au sein de l'anglicanisme, s'était nourri de la lecture de saint Thomas, de Scot, de saint Bonaventure,

de Vasquez et de Suarez, et qui voyait dans l'*espérance* le fondement pratique même de toutes les vertus théologales, était parvenu, à la fin d'une existence active et charitable (il avait été aumônier des armées britanniques pendant la guerre, avant que d'être appelé à Downside) à placer au-dessus de toutes les nourritures spirituelles (auprès de l'*Imitation*, du *Traité de l'Amour de Dieu*, de saint François de Sales, et des écrits de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix) les *Maximes Spirituelles* du P. Grou et les écrits du P. de Caussade.

Cependant, si l'on veut saisir le caractère particulier de ce grand Abbé bénédictin, dont les doctrines ont donné naissance à tant d'interprétations diverses, on doit se souvenir qu'il était naturellement enclin à l'humour, à la plaisanterie la plus enjouée, aux boutades et saillies les plus primesautières : ce caractère généreux était, n'en déplaise à Pascal, un incorrigible diseur de bons mots. Aussi, lors même qu'il aborde les sujets les plus élevés et les problèmes les plus graves, sa correspondance est-elle émaillée de pointes et de traits d'esprit, ce qui ne manque pas de dérouter, d'étonner ou parfois de décontenancer des tempéraments chagrins à qui le sens de l'humour demeure étranger. Semblable en cela à sainte Thérèse d'Avila et à saint Thomas More (pour lesquels il avait une dilection toute particulière), Dom John Chapman jugeait qu'une dévotion est d'autant plus sincère qu'elle se peut accommoder de toutes sortes de facéties qui n'ont rien en soi d'irrévérencieux et ne choquent point la bienséance. Paul Claudel ne manquerait pas, je pense, de l'approuver, que tant de juges sentencieux ont prétendu tancer, parce qu'il avait, dans ses *Aventures de Sophie*, osé parler de la *Sagesse* avec une tendre familiarité.

Pendant les dernières années de la vie de Dom John, les doctrines et les méthodes du P. de Caussade étaient devenues, disions-nous, sa voie préférée. Il ne se lassait pas de répéter que l'*abandon* à la volonté divine est essentiellement *actif*, car l'âme ne se résigne pas simplement à tout ce qui lui arrive, mais *veut* véritablement *cela* et participe activement à ce que Dieu, à chaque instant, décide à son égard. Comme, en lui administrant les derniers sacrements, son disciple lui rappelait cette doctrine d'abandon, il répondit après un long silence : « Oui, cela est vrai, tout à fait vrai. Si

Dieu juge pour moi qu'il est bon que je meure, pour quelle chose au monde pourrais-je souhaiter de vivre? »

Ce furent là ses dernières paroles.

G. C.

VERS LE PÈRE[2].

Le but de l'auteur est de provoquer une dévotion explicite et consciente des fidèles à l'égard de la Personne du Père, en tant que distincte des deux autres Personnes. La liturgie catholique donne ici l'exemple; car le Canon de la Messe et les oraisons les plus anciennes s'adressent toujours à Dieu le Père, par Jésus-Christ, dans l'unité du Saint-Esprit. Par contre, la masse des chrétiens laisse dans le vague, en priant, le mystère trinitaire et même l'expression « Père céleste » du Discours sur la montagne, ou « Notre Père » de l'oraison dominicale ne suggère plus guère à leur esprit que l'idée de *Dieu*, abstraction faite de la personnalité du *Père*. Les *Méditations* de M. Guerry ramènent l'attention sur la Première Personne : elles s'appuient sur des textes du Nouveau Testament nombreux et les prennent dans leur sens formel; elles tirent de là brièvement d'importantes conclusions pour la vie intérieure, familiale, sociale, des chrétiens de nos jours. Elles doivent être lues « à petites doses et page après page », comme le recommande Monseigneur l'Évêque de Grenoble dans la préface élogieuse écrite pour ce livre, dans lequel la justesse de la pensée théologique s'allie à une expression toujours claire, et où la piété la plus traditionnelle prend un air de nouveauté qui invite l'âme à l'apostolat non moins qu'à la ferveur.

F.-M. CATHERINET.

2. Émile Guerry, Vicaire Général de Grenoble : *Vers le Père*. Recueils de méditations. — In-12 de 392 pp.; 15 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LIII

OCTOBRE 1937-DÉCEMBRE 1937

Les principes et la pratique

B. de Chabannes. — La Messe dialoguée et chantée au IIIe siècle 23
Fr. Florand. — Le « dépaysement » chrétien..... 144
A. Gardeil. — Le Sens du Christ 5, 225
B. Lavaud. — La resurrection de la chair : la foi de l'Église. 113
Dom J. Leclercq. — Le sens chrétien de la maladie..... 136
P. Régamey. — Ironie et sens chrétien..... 241

Les maîtres et les modèles

J. Ancelet-Hustache. — Comment souffrent et meurent les petits enfants 169
J.-M. Déchanet. — Guillaume de Saint-Thierry..... 40
R. Garrigou-Lagrange. — Sœur Marie-Marthe Chambon et la dévotion aux Saintes Plaies..... 150
P. Mesnard. — Le Saint Pauvre de Jésus-Christ : Benoît-Joseph Labre 65
P. Renaudin. — L'autobiographie d'un mystique anglais : Dom Baker 280
M. Van den Bossche. — La voie spirituelle de Jean de Saint-Sanson 258

Textes anciens

Jean de Saint-Sanson. — Le soir de la vie..... 185
— — Humilité 299
S. Augustin. — L'unité des chrétiens dans le Christ (*fin*).... 76

Les idées et les œuvres

Apostolus. — Le vrai mystère du Christ-Roi..... 90
— Le souvenir des morts..... 199
— Le lien des idées..... 311
P. Catrice. — Le rayonnement de l'idée missionnaire..... 206
C.-L. Lecreux. — Les Ursulines du Cœur Agonisant de Jésus. 101
J. Malègue. — La personnalité littéraire de Newman..... 202
Myriam de G. — L'Institut des Sœurs des Missions Étrangères. 105
N. — Exposition mariale orientale à Paris..... 217
N. — L'Union Eucharistique..... 218
P. de Paillerets. — Aux journées nationales des scouts de France..... 326
F. Stratman. — Pour un cloître de la Paix..... 94
B. de Warren. — La renaissance bénédictine en France..... 315

Lectures

F.-M. Catherinet. — Vers le Père..... 333
P. Catrice. — Quelques livres missionnaires..... 219
G. C. — Les lettres spirituelles de Dom John Chapman, O.S.B. 329
P. Mesnard. — Témoins du divin..... 108

Bibliographie

P. Cras. — La fidèle histoire de saint Jean Bosco..... 108
Cristiani. — Le Retour à l'Évangile..... 224
J. Duroure. — Sur le fleuve de la mort..... 223
Mgr Fourcadier. — La vie héroïque de Victoire Rasoamanarivo..... 222
A. Garnier. — A l'École des Saints..... 112
G. Goyau. — La Congrégation du Saint-Esprit..... 221
E. Guerry. — Vers le Père..... 333
Th. Guesquière. — Mathieu de Castro..... 219
V. Hostachy. — Une belle mission à Madagascar..... 222
R. Hudleston. — Les lettres spirituelles de Dom John Chapman..... 329
D. Lathoud. — Marie-Pauline Jaricot..... 220
V. Lebbe. — Histoires chinoises..... 223
E. Markowa. — Marguerite Sinclair, ouvrière ébéniste..... 109

J. Mouly. — Vers le sacerdoce par le sacrifice. L'abbé Baudin, 1910-1929 112
N. — Sœur Marie de Sales Galerne..... 111
N. — Mère Marie des Anges..... 110
N. — L'œuvre des moines bénédictins d'Amay..... 220
R. Plus. — Agonie et Rédemption. Mère Marie-Madeleine.... 112
G. Quénard. — Le miracle des Églises noires..... 223
Y. de Romain. — Le jardin de sainte Claire..... 112
L. Soubigou. — Moïse et nous..... 224
P. Tailliez et E. Wasse. — Victime pour l'apostolat ouvrier, Germaine Tiprez 111

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).